Historische Studien

Heft 292

Die gelasianische Zweigewaltentheorie bis zum Ende des Investiturstreits

Von

Dr. Lotte Knabe

Verlag Dr. Emil Ebering
Berlin 1936

Nachdruck mit Genehmigung vom
Matthiesen Verlag, Lübeck

KRAUS REPRINT LTD.
Vaduz
1965

Reprinted from a copy in the collections of
The New York Public Library

Printed in the United States of America

Dem Andenken

an Prof. Dr. Erich Caspar

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Grundsätzliches über das Verhältnis von Kirche und Staat.

Die weltanschauliche Auseinandersetzung zwischen regnum und sacerdotium ist so alt wie das Christentum selber. Sie liegt im Keim schon in jener doppelten Bindung eines jeden Menschen: einmal zu seinem Nebenmenschen und zum anderen Mal zu Gott. Die primitivste Stufe dieser Bindung an den Nächsten ist die Familie, in einen größeren Rahmen gespannt die zu seinem Volk, das sich im Staat seine Ordnung gibt und damit zu geschichtlichem Bewußtsein und Wirksamkeit erwacht. Die Bindung an Gott — wieder in der primitivsten Stufe an staunend verehrte und unerkannt waltende Naturkräfte bis zur Abstraktion des einen unsichtbaren Gottes — ist für den antiken Staat kein Problem, denn er verwurzelt seinen Kult im Diesseits, der Staat übernimmt die Pflege der Religion, ja der spätantike Staat genießt selbst in der Person seines Staatsoberhauptes göttliche Verehrung und Anbetung. Der völlige Wandel tritt durch das Christentum ein, das die menschliche Zweckbestimmung aus dem Diesseits ins Jenseits verlegt. Das hat naturgemäß eine Minderwertung der irdischen Verhältnisse, darunter auch des Staates, zur Folge. Jedoch wäre eine solche unsichtbare Kirche mit transzendentalen Zielen und Zwecken noch kein Problem für den Staat, wenn sich nicht bald nach dem Tode des Herrn die Konstituierung einer organisierten Kirche nötig gemacht hätte. Hier entsteht das Problem Staat und Kirche und erwächst der Kirche selbst ihrem Wesen nach eine innere Spannung. Der Staat kann nur ein Interesse an einer weltlich organisierten Institution haben, die gewissermaßen mit ihm auf ein und derselben Basis der Ordnung steht, Art von seiner Art ist. Für die Kirche ist die innere Spannung viel schwerer. Der Missionsbefehl des Herrn hatte ein „Hinausgehen in alle Welt und Lehren alle Völker“[1] den

1. Math. 28, 19.

Aposteln zur Pflicht gemacht; durch das Anwachsen der Urgemeinschaft und die Notwendigkeit des Zusammenhaltes war eine straffere, sichtbar weltliche Ordnung unumgänglich geworden. Widersprach dies aber nicht im tiefsten Grunde dem Wesen des Evangeliums mit seiner transzendenten Zwecksetzung? Je stärker und intensiver man im Evangelium wurzelte und aus ihm lebte, um so mehr wurde man aus weltlichen Bindungen, diesseitigen Institutionen, überhaupt aus „dieser Welt" in eine überweltliche Sphäre gewiesen. Diese Spannung wurde auch von allen spirituellen Geistern nicht nur der ersten Jahrhunderte, ja fast stärker noch des Hochmittelalters gespürt und läuft durch alle Jahrhunderte als ein eigener Strom evangelischer Auffassung. Das Problem Staat und Kirche bleibt durch alle Jahrhunderte hindurch. Es gibt keine Lösung. Es wird immer nur die Vorherrschaft des einen oder des anderen geben, und alle Bemühungen, beide Gewalten in ein Verhältnis eines gleichwertigen Nebeneinanders zu bringen, sind nur theoretisch möglich und fallen mit der ersten Bewährungsprobe in der Welt der Tatsachen zusammen. Es gibt nur Zeiten völliger Neutralität zwischen Staat und Kirche und Zeiten stärkster Bezogenheit aufeinander. Und zwar sind solche Zeiten immer diejenigen, in denen der Staat sich voll bewußt seiner Staatsgesetzlichkeit ist, oder eine lebendig wirkende, von starkem Glaubensleben erfüllte Kirche sich auf ihre Eigengesetzlichkeit besinnt. Der Staat hat eben nicht nur den Zweck, Rechts- und Wohlfahrtsstaat zu sein, sondern auch seine kulturellen Aufgaben, mit denen er mehr oder weniger die Sphäre der Kirche streift, berührt oder in sie übergreift. Auch der mittelalterliche Staat, der die kulturellen Aufgaben noch nicht als ihm zufallende ansah und sie völlig der Kirche überließ, war gleichwohl durch die defensio und tuitio der Kirche neben aller weltanschaulichen Bindung so eng mit der Kirche verknüpft, ja ich möchte sagen, alles staatliche und kirchliche Leben und Denken war so eng ineinander verstrickt, daß die Frage der Kompetenzenscheidung immer neu auftauchte. Das ist jedoch keine Frage, die theoretisch zu entscheiden wäre, sondern eine eminent politische, bei jedem Einzelfalle neu auszukämpfende, die wohl im Weltanschaulichen wurzelt, die sich aber immer neu im wirklichen Leben der Tatsachen erweisen muß. Wenn „wir den Staat als eine Anstalt auffassen, welche Zwecken gewidmet ist, die

ein höheres, allgemeines Gesamtinteresse bilden",[2] kann man nicht den Staat als weltliche mit rein irdischen Zwecken und die Kirche als überweltliche Ordnung mit rein geistigen Zielen ansprechen; das Problem bleibt. Es ist nur die Frage, wieweit die Kirche dem Staat das Recht des Eingreifens einräumt oder selbst in staatliche Fragen und Aufgaben sich einmischt. Schließlich erstreckt sich ja die Arbeit beider auf die gleichen Menschen, die Aufgaben sind eng benachbart, wenn nicht ganz und gar ineinander verzahnt wie im mittelalterlichen Staat. Gelasius I. hat mit seinem das gesamte Mittelalter durchziehenden Wort von den beiden Gewalten, die die Welt regieren, der priesterlichen Autorität und der königlichen Gewalt, eine Kompetenzenscheidung angestrebt. Es soll hier versucht werden zu zeigen, wie sowohl die politischen Ereignisse als die geistesgeschichtliche Entwicklung der verschiedenen Jahrhunderte an diesem Problem und Wort gearbeitet, das jeweils Neue hineinverflochten haben und doch mit allen theoretischen Lösungsversuchen immer wieder auf den Kampf im realen Leben hingewiesen wurden. Als Grenze ist das Wormser Konkordat gesetzt, das in einer Kompromißlösung über den schweren Spalt des Investiturstreits hinwegzukommen hoffte und doch nur zeigte, daß das Nebeneinander beider Gewalten, das Gelasius forderte, für die kommende Zeit nicht mehr möglich war.

Rom und Reichskirche.

In dem Bund, den Konstantin, sei es aus innerer Berührung mit christlichen Ideen,[3] sei es aus Gründen der Staatsnotwendigkeit,[4] mit der christlichen Kirche einging, traten sich zwei Mächte mit universalen Tendenzen gegenüber, die naturnotwendig zu Reibungen führen mußten. Die Kirche, im römischen Bischof in einer monarchischen Spitze gipfelnd, hatte von Anfang an ein Streben zur una ecclesia, die alle Gläubigen umfassen sollte. Cyprian und die afrikanische Patristik hatten dem werdenden Papsttum in den Begriffen der cathedra und des primatus Petri die geistigen Grund-

2. v. Below, „Der deutsche Staat des Mittelalters" I, S. 174.
3. Karl Müller, „Kirchengeschichte" I, 1892.
4. Ed. Schwartz, „Ks. Konstantin u. d. christl. Kirche" 1913 u. i. Meister d. Politik I.

lagen seiner Monarchie über die Gesamtkirche geschaffen, die eigene konsequente Haltung in den dogmatischen Streitigkeiten der ersten Jahrhunderte hatte den römischen Lehrprimat in der allgemeinen Kirche zur Anerkennung gebracht. Diesem geraden Weg einer immer stärkeren monarchischen Zusammenfassung aller Herrschaft über die Kirche trat nun das Kaisertum entgegen mit dem Anspruch, die Kirche unter der Leitung des Kaisers in der gesamten Oikumene durchzusetzen und zugleich als Einigungsklammer für das Imperium Romanum zu benutzen. Es galt nun von beiden Seiten sowohl den Staat wie das Staatsoberhaupt in die Organisation und das weltanschauliche Gebäude der Kirche als die Kirche selber in das Staatsgefüge einzuordnen. Die Bewertung des Staates war für das mittelalterliche Denken zwiespältig. Schon das neue Testament nahm hier keine eindeutige Stellung ein,[5] dazu traten die Gedanken der antiken Naturrechtslehre, die im Staat ein Produkt der Sünde sahen. Die Patristik bemühte sich vergebens, diese beiden Meinungen miteinander in Einklang zu bringen. Auch in Augustins Gedankensystem erfährt der Staat eine durchaus verschiedenartige Beurteilung.[6] Ebensolche Schwierigkeiten bot die Einbeziehung des Herrschers in die Kirche. Seit Augustus erhielt das Staatsoberhaupt sakrale Weihe, seit Vespasian genoß er selbst göttliche Verehrung. Wohl legte der Kaiser nun den pontifex-maximus-Titel ab und wurde aus einer göttlich verehrten Person zu einem Glied der Kirche, aber die seit mehr als zwei Jahrhunderten wirksamen Ideen der Deifizierung des Herrschers ließen sich nicht zurückdrängen; sie wurden nun verbunden mit christlichen Gedanken der im Kaiser lebendigen Aposteltradition und gaben ihm ein gleiches Amtscharisma wie allen Bischöfen. Damit ist zugleich der zweite Problemkreis berührt: die Einordnung der Kirche in den Staat. Es lag nahe, daß das Kaisertum aus seiner antiken Tradition heraus in dem neuen Bund eine gleiche Führerrolle in kirchlichen Fragen beanspruchte, wie es sie in heidnischer Zeit ausgefüllt hatte. Die Kirche wird zur Reichskirche unter Führung des Kaisers.

---

5. Luk. 20, 25 ggüb. Röm. 13, 1—7 u. 1. Petr. 2, 13—17. So auch Köhler, „D. Entstehung d. Problems Staat u. Kirche“ 1903. Dagg. Carlyle, „The mediaeval pol. Theories in the west“ I, 92 u. Dempf, „Sacrum imperium“ S. 85.

6. Civ. Dei XV, 1 u. 2.

Das führt aber naturgemäß zur Auseinandersetzung mit der römischen Idee des Papsttums. Schon bald nach dem Bund zwischen Staat und Kirche wurden die ersten Warnungsrufe gegen das kaiserliche Reichskirchenregiment von bischöflicher Seite laut.[7] Entscheidend aber war erst der Protest, den die Nachfolger Petri gegen die Übergriffe kaiserlicher Politik in dogmatische Fragen erhoben. Leo der Große[8] mit seinem Angriff auf den 28. Kanon des Konzils von Chalcedon und Felix III.[9] in seinem Widerspruch gegen das Henotikon Kaiser Zenos sind die Vorläufer der gelasianischen Zweigewaltentheorie. Dem System der Reichskirche mit seinen kaiserlichen Entscheiden religiöser Fragen wird wieder die Autorität des römischen Papsttums entgegengesetzt, um in prinzipieller Klärung der Kompetenzen der beiden Gewalten sowohl den orthodoxen Glauben zu verteidigen als sich selbst aus der Gefahr einer cäsaropapistischen Vorherrschaft zu befreien. Dieser Auseinandersetzung der Papstdoktrin mit dem Reichskirchenwesen des Kaisertums galt der Kampf des gesamten Mittelalters.

---

7. Hosius v. Cordoba i. Roskovany Mon. cath. I, 1; Ambrosius v. Mailand Migne P. L. 16, 999 C u. 1018 BC.

8. Mansi 6, 191 ep. 104, c. 3.

9. Thiel I, 250.

Erstes Kapitel.

Staat und Kirche von Gelasius I. bis zu Karls des Großen Tod.

Gelasius I.

Die eigentlich politische Wendung und prinzipielle Formulierung gab Gelasius I.[1] dem Verhältnis von regnum und sacerdotium in seinem Brief an Kaiser Anastasius I. Als eins der häufigst benutzten Papstworte durchläuft es das Mittelalter und taucht in jeder neuen Konfliktzeit zwischen Staat und Kirche wieder auf, um sowohl von staatlicher Seite als Beweis für das gottgewollte Nebeneinander beider Gewalten als von päpstlicher Seite als Grundlage einer „höheren Gewichtigkeit" der geistlichen Autorität zu dienen.

„Zwei (Dinge) sind es ja, erhabener Kaiser, von denen diese Welt in erster Linie regiert wird: die geheiligte Autorität der Priester und die königliche Gewalt. Von diesen beiden ist das Gewicht der Priester umso schwerer, als sie auch für dieselben Könige der Menschen im jüngsten Gericht Rechenschaft abzulegen haben werden. Du weißt aber, geliebtester Sohn, trotzdem Du an Würde dem Menschengeschlecht vorstehst, daß Du demütig den Nacken zu beugen hast vor den Leitern der göttlichen Dinge und die Grundlagen (causas) Deines Heils von ihnen erwartest, denen in dem Empfang der himmlischen Sakramente, die zu erteilen ihnen zusteht, Du nach Ordnung der Religion Dich mehr unterworfen als vorzustehen erkennst. Daher hängst Du in diesen Dingen an ihrem Urteil: wolle nicht jene nach Deinem Willen beugen. Wie diese Vorsteher des Geistlichen aber erkennen, daß das Imperium Dir durch göttliche Anordnung übertragen ist, und sie in dem, was zur Ordnung der weltlichen Disziplin gehört, Deinen Gesetzen ge-

1. Dempf l. c. S. 141 „die magna charta der mittelalterlichen Kirchenfreiheit".

horchen, damit sie nicht in weltlichen Dingen Deinem ausschließlichen Urteilsspruch entgegen zu sein scheinen, mit welchem Eifer — bitte ich Dich — geziemt es dann denen zu gehorchen, die zuerst zur Verwaltung des verehrungswürdigen Kults bestellt sind? Wie ferner keine leichte Schuld auf die Priester fällt, für den Kult der Gottheit geschwiegen zu haben, wenn es ihnen zukommt (zu bekennen), so ist es für sie keine geringe Gefahr, wenn sie — was ferne sei — (die Gesetze) verachten, da sie doch gehorchen müssen. Und wenn es allgemein allen Priestern, die das Göttliche recht verwalten, zukommt, daß sich ihnen die Herzen der Gläubigen beugen, um wieviel mehr ist dem Vorsteher jenes Stuhles Zustimmung zu zollen, den der höchste Gott selbst allen Priestern voransetzen wollte, und den (Gott) folgend die allgemeine Liebe der Kirche demütig feierte?“[2]

Hier werden klar und eindeutig regnum und sacerdotium auf ein und dieselbe Ebene nebeneinander gestellt als die zwei von Gott gewollten Ordnungen, die an der Spitze des Weltregimentes stehen sollen. Und doch mit welchem diplomatischen Feingefühl und dem Sprachempfinden des echten Römers gezogene Unterschiede! Dem Kaiser wird die potestas, die mit allen Machtmitteln

2. Thiel I, 350, 351 ep. 12 ... Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem. Nosti etenim, fili clementissime, quod licet praesideas humano generi dignitate, rerum tamen praesulibus divinarum devotus colla submittis, atque ab eis causas tuae salutis exspectas, inque sumendis coelestibus sacramentis eisque, ut competit disponendis, subdi te debere cognoscis religionis ordine potius quam praeesse, itaque inter haec ex illorum te pendere iudicio, non illos ad tuam velle redigi voluntatem. Si enim quantum ad ordinem pertinet publicae disciplinae cognoscentes imperium tibi superna dispositione collatum, legibus tuis ipsi quoque parent religionis antistites, ne vel in rebus mundanis exclusae videantur obviare sententiae: quo, oro te, decet affectu eis obedire, qui praerogandis venerabilibus sunt attributi mysteriis? Proinde sicut non leve discrimen incumbit pontificibus, siluisse pro Divinitatis cultu, quod congruit; ita his, quod absit, non mediocre periculum est, qui, cum parere debeant, despiciunt. Et si cunctis generaliter sacerdotibus recte divina tractantibus fidelium convenit corda submitti, quanto potius sedis illius praesuli consensus est adhibendus, quem cunctis sacerdotibus et Divinitas summa voluit praeeminere et subsequens Ecclesiae generalis iugiter pietas celebravit?

ausgestattete Staatsgewalt zugesprochen, dem Priester aber auctoritas,[3/4] jene typisch römische Eigenschaft, die weder die deutsche noch eine andere Sprache in ihrem ganzen Gehalt nachfühlen kann.[5] Es ist jenes Ansehen, das aus geistiger und moralischer Überlegenheit erwächst, jene angeborene Führereignung, die sich im öffentlichen und privaten Leben ganz unbewußt durchsetzt und sich Gefolgschaft, Achtung, Ansehen gewinnt. Es ist der gleiche Abstand, wie ihn die res publica Romana in der tribunizischen potestas und der senatorischen auctoritas kannte, dort das Durchsetzen eines Willens kraft staatlicher Machtmittel, hier ein selbstverständliches Führen kraft eigenen Ansehens, das Wirken durch die Persönlichkeit und die ihr innewohnende Überzeugungskraft, das Wirken durch ein einfaches So-sein, dem ein freiwilliges Anerkennen und sich Unterordnen und bedingungsloses Anhangen auf der Seite der Gefolgschaft entsprach, ein Einflußnehmen ohne jede Gewalt, allein durch die imponierende und überzeugende Führerpersönlichkeit. Trotz dieser aus dem Wesen der beiden Gewalten erwachsenden Überlegenheit der geistlichen Gewalt, die eben nicht ausgedrückt ist sondern nur nachempfunden werden kann, ist ihre Last größer. Wie behutsam ist auch dieses pondus gewählt, das aus der religiösen Sphäre die Bedeutung der Last der Verantwortung für die Seele des Kaisers im jüngsten Gericht nimmt und aus der juristischen Sphäre die Bedeutung der höheren Gewichtigkeit, die sie beim jüngsten Gericht als zustimmende oder Gnade versagende Autorität in die Wagschale werfen kann. In der Antithese des non praesidere — sed submittere wird der Gehorsam des Kaisers in geistlichen Dingen gefordert und wieder aus der juristischen Sphäre das Bild des schwebenden Verfahrens genommen, in dem das Urteil noch nicht gesprochen und der Kaiser von dem Entscheid der

---

3. Heinze, „Auctoritas" i. Hermes 60, 1925, S. 348 ff.

4. Vor Caspar „Papstgeschichte II" verwies nur C. Schmitt „Verfassungslehre" 1928, S. 75, Anm. 1, auf den Unterschied zw. auct. u. potestas. Er nennt dieses Wort „ein viel zitiertes, die große Polemik d. 10. u. 11. Jhd.s beherrschendes Dokument". Es wird jedoch nachzuweisen sein, daß gerade der späteren Zeit das subtile Sprachempfinden eines Gelasius fehlt u. entweder beiden Gewalten auct. od. potestas zugesprochen wird od. ganz neue Begriffe für sie gefunden werden.

5. Mommsen: „ein aller strengen Definition sich entziehendes Wort".

Priester abhängt. Jedoch auch die Pflichten der Priester dem Kaiser gegenüber werden umrissen: Gehorsam gegen die weltlichen Gesetze — und dann wieder in kühnem Gegensatz: um wieviel mehr gebührt dem Kaiser Gehorsam gegenüber den Verwaltern der Heilsgüter, die doch so hoch über allen menschlichen Gesetzen stehen, bis zu jener ganz speziellen Wendung auf den Stuhl Petri, dem vor allen anderen Priestern durch Gottes Anordnung jeder Christ — auch der Kaiser — Gehorsam schuldig ist.

Einen ganz entsprechenden Gedanken entwickelt Gelasius in seinem Brief an die orientalischen Bischöfe.[6] Gleich Ambrosius von Mailand betont er, daß der Kaiser nicht Herr sondern Sohn der Kirche sei,[7] und auch die Antithese, die schon bei Felix III. zuerst auftauchte, des discere — non docere, erscheint. Danach aber kommt Gelasius wieder zu der klaren Kompetenzenscheidung: der Kaiser hat die Vorrechte seiner Gewalt, die in der Verwaltung der öffentlichen Dinge nach Gottes Anordnung befolgt wird, und er möge sich nichts gegen die Anordnung der göttlichen Ordnung anmaßen, denn den Priestern steht nach Gottes Willen zu, über das zu verfügen, was zur Kirche gehört und nicht den weltlichen Machthabern, die vielmehr der Kirche unterworfen seien nach Gottes Willen. Und der Kaiser maße sich kein fremdes Recht und Amt an und möge nicht gegen die Vorrechte dessen ankämpfen, von dem seine eigene Gewalt stammt. „Nicht durch staatliche Gesetze und nicht von weltlichen Gewalthabern, sondern von den Priestern und Geistlichen wollte der allmächtige Gott die christliche Religion geordnet wissen als Herren und Priestern ... die christlichen Kaiser aber sollen in ihren Maßnahmen (exsecutiones) den kirchlichen Oberen sich unterwerfen nicht ihnen vorstehen." Die Stellung der beiden höchsten Ordnungen in der Welt wird von Gelasius noch einmal in seinem 4. Traktat umrissen. Anknüpfend an Melchisedek, der vor der Ankunft Christi Priestertum und Königtum in einer Person vereinigte, hätten auch die heidnischen Herrscher tyrannico spiritu Kaisertum und Oberpriestertum in sich verbunden. Als

6. Thiel I, 292, 293.

7. Das Vater-Sohn-Verhältnis wird früh von der Kirche als Gleichnis des Verhältnisses zwischen Papst und Kaiser benutzt, vgl. Eichmann i. Ztsch. d. Savignystiftg., Germ. Abt. 1916, Bd. 37.

dann aber Jesus auf Erden erschien und in wunderbarster Weise königliches und priesterliches Geschlecht in sich verband, legte sich kein Kaiser mehr priesterlichen Namen bei,[8] noch ein Priester königliche Würde.[9] „Denn Christus eingedenk der menschlichen Schwachheit befahl durch wunderbare Anordnung, daß die Ämter beider Gewalten nach ihren eigentümlichen Verrichtungen und Würden geschieden seien, denn er wollte die Seinen in heilsamer Demut bewahren und nicht durch menschlichen Hochmut wieder entrissen sehen: so daß auch die christlichen Kaiser für das ewige Leben der Priester bedürften und die Priester für den Lauf der weltlichen Dinge die kaiserlichen Anordnungen befolgten. Wie die geistliche Amtsführung von den fleischlichen Bedrängnissen (incur-

---

8. Historisch falsch, da erst Kaiser Gratian den pontifex-maximus-Titel ablegte.

9. Thiel I, 567 ff. ... Quodsi haec tentare formidant, nec ad suae pertinere cognoscunt modulum potestatis, cui tantum de humanis rebus iudicare permissus est; non etiam praeesse divinis: quomodo de his, per quos divina ministrantur, iudicare praesumunt? Fuerint haec ante adventum Christi, ut quidam figuraliter, adhuc tamen in carnalibus actionibus constituti, pariter reges exsisterent et pariter sacerdotes, quod sanctum Melchisedech fuisse sacra prodit historia. Quod in suis quoque diabolus imitatus est, utpote qui semper quae divino cultui convenirent sibimet tyrannico spiritu vindicare contendit, ut pagani imperatores iidem et maximi pontifices dicerentur. Sed cum ad verum ventum est eumdem regem atque pontificem, ultra sibi nec imperator pontificis nomen imposuit, nec pontifex regale fastigium vindicavit (quamvis enim membra ipsius, id est veri regis atque pontificis, secundum participationem naturae magnificae utrumque in sacra generositate sumpsisse dicantur, ut simul regale genus et sacerdotale subsistant); quoniam Christus memor fragilitatis humanae, quod suorum saluti congrueret, dispensatione magnifica temperavit, sic actionibus propriis dignitatibusque distinctis officia potestatis utriusque discrevit, suos volens medicinali humilitate salvari, non humana superbia rursus intercipi: ut et christiani imperatores pro aeterna vita pontificibus indigerent, et pontifices pro temporalium cursu rerum imperialibus dispositionibus uterentur; quatenus spiritalis actio a carnalibus distaret incursibus et Deo militans minime se negotiis saecularibus implicaret, ac vicissim non ille rebus divinis praesidere videretur, qui esset negotiis saecularibus implicatus: ut et modestia utriusque ordinis curaretur, ne extolleretur utroque suffultus, et competens qualitatibus actionum specialiter professio aptaretur. Quibus omnibus rite collectis satis evidenter ostenditur, a saeculari potestate nec ligari prorsus nec solvi posse pontificem ... Non imperator absolvit sed a pontificibus poposcit absolvi ... Inferior quippe potiorem absolvere non potest, sola ergo potior inferiorem convenienter absolvit.

sibus) sich unterscheidet und der für Gott Streitende sich keineswegs in weltliche Aufgaben mischen soll, so möge auch andererseits jener (der Kaiser), der in weltliche Aufgaben verwickelt ist, nicht geistlichen Dingen befehlen ... Es ist genugsam offenbar, daß ein Priester von einer weltlichen Gewalt weder gelöst noch gebunden werden kann. Kein Kaiser absolvierte, sondern forderte, von den Priestern absolviert zu werden. Der Geringere kann ja den Mächtigeren nicht absolvieren, sondern allein dem Mächtigeren kommt es zu, den Geringeren zu absolvieren."[10] Der 4. Traktat geht insofern noch über den Duo-quippe-Brief hinaus, als er auch dem Priestertum potestas vindiziert, also die Unterscheidung von potestas und auctoritas aufgibt, eine völlige Gleichsetzung der beiden großen Ordnungen der Menschheit vollzieht. Die Figur des Melchisedek, des rex et sacerdos des alten Testaments, findet im neuen Bund seine Entsprechung in Christus, der zum letzten Mal Königtum und Priestertum in einer Person verbunden hat. Danach wollte Christus selbst regnum und sacerdotium als die Ämter der beiden Gewalten geschieden sehen und hat selbst diese Trennung vorgenommen.

In einem strengen Nebeneinander, in einer Kompetenzenscheidung, die eine jede Gewalt in ihrer Sphäre unabhängig und vollständig selbständig schalten und walten läßt, sieht Gelasius nach Christi Willen regnum und sacerdotium, jedoch sich gegenseitig unterworfen in den jedem Einzelnen eigentümlichen Aufgaben. Fast mutet es wie der Geist der Streitschriftenliteratur des 11. Jahrhunderts an, wenn sich Gelasius auf den Vorrang der geistlichen Autorität kraft ihrer Binde- und Lösegewalt beruft und der allein den Priestern gegebenen Fähigkeit, auch die Könige zu absolvieren,

10. Die Gestalt des Melchisedek hat auch die Kunst zur Darstellung angeregt, im Frühmittelalter erscheint sie zuerst im 3. Jhd. in einem Mosaik von Sta. Maria Maggiore in Rom nur in ihrer priesterlichen Funktion, dann jedoch parallel mit der historischen Entwicklung des Cäsaropapismus wird mehr und mehr die kaiserliche Eigenschaft in den Vordergrund gestellt, zuerst angedeutet in der Purpurfarbe der Kleidung bis zur Darstellung des Kosmas Indikopleustes mit der Umschrift „Melchisedek basileus kai iereus" im 6. Jhd., zur selben Zeit also, als man diesen Titel dem byzantinischen Kaiser gab, und in einer Justiniandarstellung als Priesterkönig der Galla Placidia in Ravenna. Vgl. Kern, „D. rex et sacerdos in bildlicher Darstellung" i. Festsch. f. D. Schäfer, Jena 1915, S. 1 ff.

während kein König einem Geistlichen Absolution geben kann, und von einem unendlichen Selbstgefühl zeugt die Antithese des potior und inferior!

Carlyle[11] hat den Dualismus, den Gelasius zwischen regnum und sacerdotium setzt, und der so eigentümlich absticht von dem mittelalterlichen Streben nach unitas auf allen Gebieten des Lebens sowohl weltlichen als geistlichen, wohl beobachtet und stärker als ein anderer in seinen Forschungen über die Entwicklung der mittelalterlichen Weltanschauung betont. Bernheim[12] dagegen führt die Einheit von Staat und Kirche oder besser regnum und sacerdotium im Sinne augustinischen Denkens auf Gelasius zurück. Er will auch im Duo-quippe-Brief solche Gedankengänge lebendig sein lassen;[13] in die Einheit der civitas Dei sähe Gelasius regnum und sacerdotium eingeordnet, kein Dualismus bestünde zwischen beiden; das sacerdotium aber habe durch die Sakramentsverwaltung und die Wache über die Rechtgläubigkeit aller einen Vorrang.[14] Es scheint, daß Bernheim hier die Dinge zu stark auf das augustinische Schema zuspitzt. Er muß selbst zugeben,[15] daß Gelasius die von Augustin noch nicht gemachte Folgerung zieht, „daß zur Wahrung jener Einheit im Glauben dem Apostel Petrus und dessen Bischofssitz der Erstrang des sacerdotium verliehen ist und immer gebührt.“ Mit dieser Beziehung des sacerdotium auf die weltlich organisierte, monarchisch regierte Kirche ergibt sich aber das Gegenüber zu jener zweiten weltlich organisierten Ordnung — eben dem Staat, und entfällt eine mögliche Gleichsetzung der Kirche hinieden mit dem sacerdotium innerhalb der civitas Dei. Wenn im gelasianischen Denken eine Einheit von regnum und sacerdotium anzunehmen ist, so hat das nur insofern eine Berechtigung, als im 4. Traktat der U r s p r u n g beider Gewalten gemeinsam in Christus liegt; dieser spezielle Gedanke ist aber keineswegs

---

11. „Mediaeval theories“ I, 185 ff.

12. „Mittelalterl. Zeitanschauungen“ S. 117 ff.

13. l. c. S. 151 ff.

14. Dies ist aber erst eine spätere, noch nicht von Gelasius gezogene Folgerung; er sieht die Sakramentsverwaltung nur als spezielle Aufgabe des sacerdotium an, aus der noch kein höherer Wert erwächst.

15. l. c. S. 152.

augustinisch[16] sondern schon paulinische Auffassung. Zudem betont Gelasius zu scharf — noch dazu prägnant an den Anfang des Satzes gestellt — d u o quippe sunt, ebenso im 4. Traktat sic actionibus propriis dignitatibusque d i s t i n c t i s officia potestatis utriusque discrevit. Mitten im Kampfe stehend sah Gelasius die beiden realpolitisch wirksamen und sich messenden Kräfte. Ihm kam es gar nicht auf die Betonung der Einheit an sondern auf das energische Zurückweisen cäsaropapistischer Eingriffe in die geistliche Sphäre. Aus einer politisch mißlichen Lage — in Italien das sich konsolidierende arianische Gotenreich — gestützt auf eine schwache stadtrömische Basis nahm Gelasius mit bislang unerhörter Kühnheit den Kampf mit dem Kaisertum auf, das gerade in einer ständig sich entfaltenden Entwicklung zum Cäsaropapismus stand.[17] Dagegen wandte sich Gelasius scharf und betonte die Unterscheidung der beiden Gewalten in ihren Ämtern, beruft sich auf die Binde- und Lösegewalt als Grundlage seiner Autorität, die in der Erteilung der Sakramente und der Verantwortung für die Seelen aller Gläubigen Gott allein Rechenschaft schuldig ist. Daß eine völlig klare Scheidung der Kompetenzen möglich wäre, hat der Papst selbst nicht geglaubt, das geht daraus hervor, daß er beide Gewalten doch letztlich wieder voneinander abhängig machte.[18] Aber auch irgendein hierarchischer Anspruch ist aus Gelasius' Worten nicht herauszulesen. Dazu fehlten dem Papsttum noch jegliche politischen Grundlagen, handelte es sich doch gerade in den beiden prinzipiellen Formulierungen des Papstes erst um ein Standpunkt- und Bodengewinnen gegenüber einer übergreifenden weltlichen Gewalt. Jedoch — das läßt sich nicht leugnen — war erst einmal eine gleiche Ebene gefunden, ein gleichberechtigtes Nebeneinander betont, so war es für eine zielbewußte Politik leicht, den Schritt weiter zu tun zu einem Übergewicht der geistlichen Gewalt. Nicht greifbar und doch zu ahnen war er schon angedeutet in dem Begriff der auctoritas und der größeren „Gewichtigkeit".

Steht man mitten in der Entwicklungslinie der Geschichte des Papsttums mit ihren mancherlei Fragen der Organisation, Juris-

16. B. Augustin d. Bild d. Melchisedek Civ. Dei XVII, 4 ff.

17. Die östliche Reichskirche selbst legte dem Kaiser die Titel *βασιλεὺς καὶ ἀρχιερεὺς* zu.

18. So auch Carlyle I, 192.

diktion und dogmatischen Streitigkeiten, so erscheinen alle an Gelasius anschließenden Beteuerungen geistlicher Selbständigkeit gegenüber einem kaiserlichen Kirchenregiment ohne eine feste Tradition. Nur vom Gesichtspunkt der Entwicklung des politischen Primats und der Emanzipation des Papsttums vom byzantinischen Cäsaropapismus aus betrachtet, erscheinen sie als eine nicht abreißende Kette, die sich durch die so schweren Jahrhunderte politischen Drucks in Italien unter einem arianischen Germanenansturm und einem religiösen Druck von Byzanz aus hindurchzieht.

Symmachus.

Ein wesentlich schwächerer Geist als Gelasius, Symmachus, griff zuerst die gelasianische Zweigewaltentheorie wieder auf. Aber welch ein Unterschied! Symmachus in zwiespältiger Wahl durch den Entscheid des arianischen Germanen Theoderich zum Stuhl Petri gelangt, später in einem Prozeß persönlicher Unsauberkeit geziehen, verdankte es nur der klugen Mäßigung Theoderichs, daß die Staatsgewalt nicht als Schiedsrichterin über den Papst gegenüber der Verschleppungstheorie der Bischöfe eingreift. Aus dieser sicheren Position einer gotisch-römischen Verständigung, an der dem Arianer Theoderich zur Stützung seiner politischen Lage in Italien genau so gelegen war wie dem orthodox katholischen Papst Symmachus, der mit nationalrömischen Kreisen in Schwierigkeiten geraten war, erhebt der Papst gegen den ebenfalls orthodox gläubigen Kaiser Anastasius immer noch in Verfolg des akazianischen Schismas[19] seine Stimme: „Vergleichen wir aber die Ehre des Kaisers mit der Ehre des Priesters, so unterscheiden sich diese so sehr voneinander, als jener die Sorge um die menschlichen Dinge trägt, dieser (die der) himmlischen (Dinge). Du, Kaiser, empfängst vom Priester die Taufe, nimmst die Sakramente entgegen, forderst das Gebet, erhoffst den Segen, erwartest die Strafe. Während Du das Menschliche verwaltest, erteilt Dir jener das Göttliche. Daher ist die Ehre, daß ich nicht sage höher, doch gewiß die gleiche.

19. Immer noch wie zu Zeiten Felix' III. und Gelasius' ging der Streit um die Streichung des Akazius und seiner monophysitischen Nachfolger aus den Diptychen der Konstantinopler Kirche. Vgl. Caspar, „Gesch. d. Papstt." II, 120.

Durch diese beiden Ämter wird das menschliche Geschlecht vorzugsweise regiert ...“[20] Nichts ist hier von der feinen Unterscheidung von auctoritas und potestas zu spüren, viel gröberes Geschütz wird aufgefahren, nichts von der diplomatisch ausgewogenen Sprache eines Gelasius. Nur die Ehre beider Gewalten wird miteinander in Beziehung gesetzt, und die priesterliche ist „um nicht zu sagen die höhere, doch dem Kaiser gleiche“. Wie nichtssagend und hohl wirkt nach diesen Worten die Wiederholung der gelasianischen Zweigewaltenlehre! Trotzdem ist in der Entwicklung der Theorie ein Schritt vorwärts getan: hier ist zum ersten Mal aus der Verwaltung der Sakramente der Beweis der „höheren oder doch gleichen Ehre“ des Priestertums gezogen. War bei Gelasius noch die Sakramentsverwaltung Aufgabe und Inhalt des sacerdotium im Vergleich zu der Verwaltung des Staates durch den Kaiser, so wird sie hier Grundlage des höheren Wertes. Anastasius I. hat in einem Brief an den römischen Senat mit mehr Verständnis für die wirklich in dem politischen Kampf einzusetzenden Qualitäten dieses Verhältnis korrigiert,[21] und kurze Zeit später steigt das Papsttum[22] selbst von seiner selbständigen Position herab und dankt in einer Devotion, die man sonst nur aus dem Osten zu hören gewohnt ist, für den wiederhergestellten Kirchenfrieden und erkennt selbst die Verbindung geistlicher und weltlicher Befugnisse in der Hand des Kaisers an.[23]

---

20. Thiel I, 703 ... Conferamus autem honorem imperatoris cum honore pontificis: inter quos tantum distat, quantum ille rerum humanarum curam gerit, iste divinarum. Tu imperator a pontifice baptismum accipis, sacramenta sumis, orationem poscis, benedictionem speras, poenitentiam rogas. Postremo tu humana administras, ille tibi divina dispensat. Itaque ut non dicam superior, certe aequalis honor est ... quia his praecipue duobus officiis regitur humanum genus ...

21. Avellana Nr. 113. Caspar II, 69 Anm. 1: Apud excelsum regem, cui regendi vos potestas vel sollicitudo commissa est, quam apud venerabilem papam, cui intercedendi apud Deum facultas est prestita ...

22. Hormisda an Ks. Justin 521, J. K. 861 ... Quando et mundani principes causam fidei cum rei publicae ordinatione coniungunt, et ecclesiarum praesules, quod ad dispensationem suam pertinet, officii memores exsequuntur.

23. Papst Vigilius an Justinian J. K. 910 ... Quod non imperialem solum sed etiam sacerdotalem vobis animum concedere ... dignatus est.

Justinian und die Zweigewaltentheorie.

Während das Papsttum jetzt für eine lange Zeit wieder der allgemeinen Kirche eingeordnet in der Reichskirche wohl die erste aber keine selbständige Rolle spielt, entwickelt sich der byzantinische Cäsaropapismus zu seiner vollen Höhe. Aus der römischen pontifex-maximus-Tradition erhielt der Kaiser persönliche Göttlichkeit, die nun christlich begründet wird: aus der göttlichen Institution der Herrschaft wird der Kaiser zum Träger eines Amtscharismas, das dem bischöflichen gleichstand. Aus diesem christlichen Amtscharisma heraus kraft eigenen göttlichen Rechts griff der Kaiser gleichermaßen in politische wie innerkirchliche Fragen ein.[24] Justinian ist der eigentliche Vertreter und Vollender dieser Epoche. Er besetzt nach eigenem Ermessen die Bischofssitze, beruft und leitet die Synoden, ist erst der wirkliche rex et sacerdos, der „auf göttliche Anordnung" seine Reichsgesetze erläßt, in dogmatische Fragen mit entscheidender Hand eingreift. Unter ihm gelangt jene völlige Verschmelzung von Kirche und Staat zur Vollendung, die die Kirche in den Staatsdienst einspannt, kirchlichen Würdenträgern staatliche Hoheitsrechte einräumt und andererseits kirchliche Fragen durch kaiserliche Dekrete und Befehle entscheiden läßt.[25] Daß keinerlei Echo oder Widerspruch gegen ein solches ausgeprägtes Staatskirchentum aus Rom sich erhebt, zeigt klar die verworrene Lage des Papsttums in der zusammenbrechenden Gotenherrschaft und die kleinen Geister, die damals durch die verschiedenen römischen Parteien auf den Stuhl Petri erhoben wurden. Justinian ist es, der jetzt die gelasianische Zweigewaltentheorie für den Staat aufgreift und die völlige Gleichstellung von regnum und sacerdotium betont:[26] sacerdotium et imperium, quorum illud quidem rebus divinis inservit, hoc vero humanas res regit earumque curam gerit; quorum utrumque ab uno eodemque principio proficiscitur et humanam vitam exornat. Quare nihil imperatoribus aeque curae fuerit atque sacerdotum honestas, si quidem hi etiam pro illis ipsis semper Deo supplicant.[27] Die „höhere Gewichtigkeit"

---

24. Vgl. v. Borch, „D. Gottesgnadentum" S. 94 ff.

25. Gelzer i. H.Z. 86, 1901.

26. Nov. 7. c. 2: Neque multum differunt ab alterutro sacerdotium et imperium ...

27. Corpus iuris civilis III, 35.

des sacerdotium ist hier gefallen, und die Pflicht des Gebetes für den Kaiser wird vom Priester neben der Sorge für die göttlichen Dinge gefordert. Wie Gelasius betont Justinian das gleichberechtigte Nebeneinander, das aus gleichem göttlichen Ursprung hervorgeht, alles Schwebende dieses Verhältnisses, das zu einer Überordnung den Ansatzpunkt geben könnte, ist ausgelöscht.

Bezeichnenderweise ist in dieser Zeit eines schwachen, seiner Tradition wenig bewußten Papsttums wie schon zu Zeiten des Symmachus der Episkopat der Wahrer des Gedankens der höheren geistlichen Autorität gegenüber dem staatlichen Kirchenregiment. Die afrikanische Kirche stellt im Dreikapitelstreit gleich zwei Vertreter dieses abendländischen Kirchengeistes, Fulgentius Ferrandus, der Verteidiger altchristlicher Synodalverfassung, und Facundus von Hermiane, der in seinen dreizehn Büchern gegen die drei Kapitel sich mit den kaiserlichen Eingriffen in die geistliche Sphäre auseinandersetzt. Anknüpfend an den alttestamentlichen König Ozias,[28] der sich gegen Gottes Willen angemaßt habe, das Heiligtum zu verwalten, das nur dem Priester zukomme, wird der christliche Herrscher gewarnt, aus eigener Machtvollkommenheit neue Kanones zu erlassen, was nur einer bischöflichen Synode zukomme. „Denn (Gott) hat seine Gaben verschiedenen zuerteilt, so untersagte er den Königen, was zur Sphäre des Priesters gehört.“[29] An den 4. Traktat des Gelasius klingt die Mahnung an, daß nach der Ankunft Christi die Verbindung von imperium und sacerdotium, wie sie bei den heidnischen Herrschern üblich, für den christlichen Fürsten nicht mehr erlaubt sei,[30] vielmehr müßten auch die Könige — nicht nur die Menge des Volks und die Großen — den Vorstehern der Kirche gehorchen und Rechenschaft für ihre Seelen ablegen.[31] „Wohl kann das Recht der weltlichen Gewalt der Kirche einige wegnehmen, aber nicht sich selbst gewinnen. Daher ist es besser, daß sie (die weltliche Gewalt) sich in ihrer Grenze hält, da sie viele verlieren kann, wenn sie diese überschreitet, aber keinen

---

28. Migne P. L. 67, 838 BC, Lib. XII, 3.

29. Ebendort 841 BC, Lib. XII, 3: ... sed in diversos dona sua distribuens, sic quae propria sunt sacerdotii, regibus interdixit.

30. Ebendort 843 A. Lib. XII, 3.

31. Ebendort 845 A. Lib. XII, 3.

gewinnen."[32] Gegen die Verquickung weltlicher und geistlicher Aufgaben und Geschäfte wird hier protestiert.[33] Keiner in der weiten Welt, der lebte oder gelebt habe, könnte den Priestern Gottes verglichen werden,[34] schließt Facundus ähnlich den Worten des großen Ambrosius von Mailand. Der seiner Würde und seiner hohen Aufgabe bewußte Bischof vertritt hier die abendländische Kirche, die in ihrem eigentlichen Haupt in Rom sich zu solch stolzer Sprache nicht aufzuraffen verstand. Jedoch einen Eindruck auf die Staatsgewalt konnte dieser Protest der afrikanischen Kirche — ein letztes Aufflackern vor dem Zusammenbruch unter den islamitischen Verfolgungen — nicht ausüben.

Auch im Abendland gab es keine Stelle, die der Eigengesetzlichkeit der geistlichen Autorität Worte verliehen hätte. Doch verstand das Papsttum in diesen wilden Zeiten der Umwälzungen und völligen Neugestaltung der abendländischen Welt und Kultur auf einem anderen Gebiet neue Grundlagen seiner politischen Macht sich zu schaffen: die staatliche Verwaltung war verwaist, die sozialen Aufgaben lagen darnieder, da griff das Papsttum zuerst in Rom, dann in immer größerem Maßstab in dem Gebiet des westlichen Imperium Romanum ein. Die Bischöfe, die durch ihre hervorragende Stellung in der Gemeinde Ansehen und allgemeine Achtung genossen, erschienen von Natur als die gegebenen Führer der Stadtgemeinde, dazu brachten sie eine aus ihrer Stellung sich ergebende Organisationsgabe und im staatlichen Leben verloren gegangene Pflichtauffassung in ihr neues Amt mit. Gregor der Große organisierte in glänzender Weise die Getreideversorgung Roms, die südgallischen Bischöfe waren damals die einzigen Wahrer von Ordnung und Kultur in den jungen Germanenreichen, an die schon im eigensten Interesse der Staat sich halten mußte. Das bedingte in Italien ein besonders enges Zusammenwachsen von Volk von Rom und Papsttum, das dadurch ganz unwillkürlich zum politischen Vertreter Roms wurde. Wenn auch gerade Gregor d. Gr.

---

32. Migne P.L. 67, 847 A. Lib. XII,4: Aliquos igitur ius mundanae potestatis ecclesiae valet auferre, nullum tamen sibi acquirere. Melius ergo est, ut semet intra limitem suum contineat, quem cum transgreditur perdere multos potest, lucrari neminem.

33. Ebendort 847, B.

34. Ebendort 847 C.

in besonders demütigem und servilem Ton[35] in keiner Weise gelasianisches Selbstbewußtsein dem Kaiser gegenüber vertreten hat, so verstand er doch eine festere Grundlage für die politische Position in Italien zu legen, die dem Papsttum mindestens ebenso wertvoll werden sollte wie die prinzipiellen Erörterungen seiner Vorgänger. Gerade das Bewußtsein, im Abendland auf sich selbst gestellt zu sein, da Byzanz keine Hilfe gegen die Langobardennot stellen wollte und konnte, stärkte die innere Kraft des Papsttums und gab ihm jene Freiheit und Unabhängigkeit Byzanz gegenüber, die später die eigenmächtige Wendung zu den Franken, die freie Haltung im Bilderstreit nach einer langen Periode der Abhängigkeit von der östlichen Reichskirche brachte.

Der Bilderstreit.

Wieder hatte sich der Streit an einem Eingriff staatlicher Gewalt in eine dogmatische Frage entzündet. Kaiser Leo der Isaurier hatte die Verehrung der Bilder verboten und zugleich ein angeblich wundertätiges Christusbild an der Pforte des Kaiserpalastes entfernen lassen. Die Haltung des Kaisers entsprang dem schon immer geübten Prinzip der Einigung gegensätzlicher Strömungen in der Kirche, indem er der bilderfeindlichen Bewegung in Kleinasien und in den östlichen Provinzen, die mit dem Islam stärker in Berührung standen, zu weitgehend nachgab. Der Islam hatte nämlich gerade damals ein Verbot der Bilderverehrung erlassen, um sich umso schärfer von den Christen abzusondern. Darum bedeutete diese Maßnahme Kaiser Leos III. für die Kirche, die in einem schweren Kampf mit der neuen starken und aggressiven mohammedanischen Glaubensbewegung stand, eine ernste Gefahr, die der Bischof Germanus von Konstantinopel auch klar erkannte; denn wurde hier ein kirchlicher Brauch als Götzendienst verurteilt und abgeschafft, wo blieb dann der Glaube an die absolute Wahrheit und an die in der Kirche lebendige immer neue Offenbarung des heiligen Geistes? Dazu war die Bilderverehrung längst in der

---

35. M.G. Epp. I, 321. Reg. V, 37: Quod quidem ego opto atque quantum ad me attinet serenissimis iussionibus oboedientiam praebeo. M.G. Epp. I, 226. Reg. III, 64 ... qui (scl. Deus) et omni tribuit et dominari eum (scl. imperator) non solum militibus sed etiam sacerdotibus concessit.

Kirche eingewurzelt und von Gregor d. Gr. anerkannt,[36] soweit es sich um eine Verehrung des Bildes zum Gedächtnis nicht um eine dem Bilde an sich dargebrachte Vergötterung handelte. Und gerade in den breiten Volksschichten, denen theologische Erörterungen und dogmatische Erklärungen fernlagen, denen oft genug das Bibel- und Predigtwort unverständlich blieb, bedurfte es eines solchen an Abbildern sich festhaltenden Glaubens. Germanus wandte sich nun um einen Entscheid nach Rom an Gregor II., der nach langer Pause der Verbindung mit Byzanz freudig diese Anfrage aufgriff, um die römische Lehrautorität gegenüber Konstantinopel wieder geltend zu machen. Auch Leo III. selbst übersandte die Benachrichtigung seiner Maßnahmen Gregor II., um von ihm Unterstützung gegen Germanus zu erhalten. Diese Bitte war aber in die Form eines Befehls gekleidet, dem bei Nichterfüllung der Verlust der Würde folgen sollte, bestand doch schon ein gespanntes Verhältnis zwischen Papst und Kaiser wegen einer Steuerobstruktion des Papstes in Italien, der sich dort als selbständiger politischer Faktor fühlte. Der Briefwechsel zwischen Gregor II. und Kaiser Leo dem Isaurier[37] läßt denn auch nichts an Offenheit und Stolz der Sprache auf beiden Seiten zu wünschen übrig. Im ersten Brief beruft sich Gregor mit gelasianischer Kühnheit auf die potestas und auctoritas (*ἐξουσίαν καὶ αὐθεντίαν*), [38] die ihm vom Apostel Petrus verliehen, schiebt aber genau wie Gelasius an Kaiser Anastasius die größere Schuld auf die kaiserlichen Ratgeber. Dieser Brief ist überhaupt mehr gegen das Bilderverbot und die Abwehr kaiserlicher Argumente in dieser Frage gerichtet, während erst der zweite Brief als Antwort auf einen neuerlichen käsaropapistischen Brief Leos sich ausdrücklich gegen den Kaiser selbst wendet. „Auch wir wollten, da wir die Befugnis und Macht sowohl als die Autorität vom heiligen Apostelfürsten Petrus haben, die Strafe über Dich verhängen, aber da Du selbst den Fluch auf Dich geladen hast, so

---

36. M.G. Epp. II, 271.

37. Von Caspar i. Ztsch. f. Kirchengesch. 52, 1933, S. 29 ff., ist die oft bezweifelte Echtheit der Briefe erwiesen und sind diese von unechten Interpolationen befreit worden.

38. Ich zitiere nach dem Casparschen Text i. Ztsch. f. K.G.: S. 78, Zeile 195.

behalte ihn mit Deinen Ratgebern, mit denen Du zu Rate gehst."[39] Gregor vermied es, diese Exkommunikation über den Kaiser zu verhängen, er drohte sie ihm nur an, durch sein Verhalten habe er sich selbst außerhalb der Kirchengemeinschaft gestellt, eine gleiche geschickte Wendung wie sie Gelasius und Symmachus dem Kaiser gegenüber gebrauchten. Das zweite Schreiben Gregors geht in weit schärferem Ton gegen den Kaiser vor, wahrscheinlich durch das Antwortschreiben Leos hervorgerufen, das in einzelnen Zügen aus der päpstlichen Replik zu erschließen ist.[40] Der nun schon seit Jahrhunderten geübten kaiserlichen Praxis, in Lehrfragen zu entscheiden und zu befehlen, hält der Papst entgegen: „Du weißt, Kaiser, daß die Dogmen der heiligen Kirche nicht Dogmen der Kaiser sondern der Priester sind, die sicher auferlegt werden müssen. Deshalb sind die Priester den Kirchen vorgesetzt und sollen sich von den Aufgaben des Staates fernhalten; also mögen sich gleicherweise auch die Kaiser von den kirchlichen Dingen fernhalten und das wahrnehmen, was ihnen selbst übertragen ist. Der Rat aber der Christus liebenden (*φιλοχκρίστων*) Kaiser und der frommen Priester ist eine Kraft, sobald in Frieden und Liebe die Dinge verwaltet werden."[41] Lange Zeit wurde eine solche klare Scheidung der Kompetenzen beider Gewalten nicht mehr aus Rom gehört, und mit gleichem Stolz wird hier wie einst bei Gelasius der Kaiser aus der geistlichen Sphäre verwiesen. Auf die cäsaropapistische Anmaßung des Kaisers „imperator sum et sacerdos",

---

39. Ztsch. f. K.G. 52, S. 78, Zeile 194 u. Mansi XII, 965.

40. Caspar, „Gesch. d. Papsttums" II, 654.

41. Ztsch. f. K.G. 52, S. 80, Zeile 249: *οἶδας, βασιλεῦ, ὅτι τὰ δόγματα τῆς ἁγίας ἐκκλησίας ὀυχὶ βασιλέων εἰσίν ἀλλὰ τῶν ἀρχιερέων, καὶ ἀσφαλῶς θέλουσι δογματίζεσθαι. διὰ τοῦτο οἱ ἀρχιερεῖς προσετάχθησαν εἰς τὰς ἐκκλησίας, ἀπέχοντες τῶν δημοσίων πραγμάτων, καὶ οἱ βασιλεῖς ὁμοίως ἀπέχεσθαι τῶν ἐκκλησιαστικῶν καὶ ἔχεσθαι τῶν ἐγκεχειρισμένων αὐτοῖς. ἡ συμβουλία δὲ τῶν φιλοχρίστων βασιλέων καὶ τῶν εὐσεβῶν ἀρχιερέων μία δύναμίς ἐστιν, ὅταν μετ᾽ εἰρήνης καὶ ἀγάπες τὰ πράγματα διοικοῦνται.*
(Authenticum Mansi XII, 968/69: Scis, imperator. esse, sanctae ecclesiae dogmata non imperatorum esse, sed pontificum, quae tuto debent dogmatizari. Idcirco ecclesiis praepositi sunt pontifices a rei publicae negotiis abstinentes: et imperatores ergo similiter ab ecclesiasticis abstineant, et quae sibi commissa sunt capessant. Consilium autem Christi amantium imperatorum et piorum pontificum virtus est una, quando cum pace atque charitate res administrantur.)

eine seit Justinian in Byzanz selbstverständliche Anschauung[42] antwortet Gregor: „Du schreibst: Ich bin Kaiser und Priester (zugleich). Jedoch die vor Dir Kaiser waren zeigten das durch Tat und Wort und trugen gemeinsam mit den Priestern — von Leidenschaft und Eifer entzündet — die Sorge für die Kirche und verbreiteten die Wahrheit des rechten Glaubens wie Konstantin der Große, Theodosius der Große, Valentinian der Große, Justinian der Große[43] und Konstantin, der Vater Justinians.[44] Jene Kaiser herrschten gottesfürchtig und beriefen Synoden mit den Priestern eines Sinnes und Urteils und spürten die Wahrheit der Dogmen auf und gründeten und schmückten die heiligen Kirchen. Diese sind Priester und Kaiser, die dies durch ihr Werk bezeugten, Du aber, seitdem Du die Herrschaft Dir angemaßt hast, bewahrst nicht die Satzungen der Väter ganz und gar".[45] Das Entgegenkommen und Anerkennen des cäsaropapistischen Standpunkts für die Vorgänger Leos mutet merkwürdig an, wenn man es dem lebenden Herrscher mitten im Kampf stehend abspricht. Jedoch sollte mit dieser Konzession eine Atmosphäre geschaffen werden, die die nun folgende grundsätzliche Haltung, in der Gregor II. nichts von seiner Position vergab und mit gelasianischer Sicherheit die zwei Gewalten schied, nicht als zu grobe Schärfe erscheinen ließ. „Höre unsere Niedrigkeit, Kaiser, laß ab und folge der heiligen Kirche, wie du sie vorgefunden und angenommen hast: die Dogmen sind nicht (Aufgabe) der Kaiser sondern der Priester, da ja wir den Sinn Christi

42. Maximus Confessor hatte sich schon in dem Prozeß 655 gegen diese kaiserliche Anmaßung gewehrt. Als man ihn fragte, ob er anerkenne, daß der Kaiser auch Priester sei (Migne P.G. 90, 114 D.), hatte er geantwortet: „Nein, er ist es nicht". Als ihm entgegengehalten wird, daß in der hl. Schrift Melchisedek doch auch König und Priester zugleich sei, antwortet er, Melchisedek sei das einmalige Vorbild eines Königs und Priesters gewesen (Migne P. G. 90, 118 CD: unius natura regis universorum Dei, qui et natura nostrae salutis causa sacerdos factus sit, unus Melchisedech figura fuit. Quod si secundum ordinem Melchisedech, alium dicis esse regem et sacerdotem.) Er schließt sich da dem gelasianischen Gedanken an, den dieser in seinem 4. Traktat entwickelt hat, daß nach der Ankunft Christi kein Priesterkönigtum in der Art des Melchisedek mehr möglich und erlaubt sei.

43. So Ztsch. f. K.G. 52, S. 85, Z. 381 ff. fehlt bei Mansi XII, 976, 977 im Authenticum.

44. Historisch falsch, Justinian wurde von seinem Onkel Justin zum Mitkaiser erhoben.

45. Ztsch. f. K.G. 52, S. 85, Z. 381 ff. u. Mansi XII, 976/977.

haben. Eine andere ist die Erziehung in den kirchlichen Geboten und ein anderer der Sinn der weltlichen, (die hineingreifen) in die Bereiche der Welt. Den kämpferischen, ungeeigneten und groben Sinn, den Du hast, kannst Du nicht in dem geistigen Bereich der Dogmen haben. Und ich schreibe Dir, welches die Unterschiede zwischen dem Palast und den Kirchen, zwischen den Kaisern und den Priestern sind. Erkenne dies und hüte Dich und mache nicht den Vorrang streitig. Denn wie der Priester keine Berechtigung hat, in den Palast einzusehen und königliche Würden vorzuschlagen, so hat auch nicht der Kaiser (ein Recht), in die Kirchen einzusehen und Wahlen im Klerus vorzunehmen noch die Symbole der heiligen Sakramente zu weihen oder zu verwalten noch zu empfangen ohne Zutun des Priesters, denn ein jeder von uns bleibe in dem, dazu er von Gott berufen ist."[46/47]

---

46. Ztsch. f. K.G. 52, S. 86, Z. 409 ff.: *ἄκουσαν τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν βασιλεῦ. καὶ παῦσαι καὶ ἀἰκολούθησον τὰς ἁγίας ἐκκλησίας καθὼς εὗρες καὶ παρέλαβες. οὐκ εἰσι τὰ δόγματα τῶν βασιλέων, ἀλλὰ τῶν ἀρχιερέων, ὅτι ἡμεῖς νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν. ἄλλη παίδευσις ἐπὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν δογμάτων καὶ ἄλλος νοῦς τῶν κοσμικῶν εἰς τὰς διοικήσεις τοῦ κόσμου. τὸν πολεμικὸν, χονδρὸν νοῦν, ὃν ἔχεις, καὶ παχὺν εἰς τὰς πνευματικὰς τῶν δογμάτων διοικήσεις ἔχειν οὐ δύνασαι. καὶ γράφω σοι τὰς διαφορὰς τοῦ παλατίου καὶ τῶν ἐκκλησιῶν, τῶν βασιλέων καὶ τῶν ἀρχιερέων· καὶ ἐπίγνωσθι καὶ σώθητι καὶ μὴ φιλονείκει ..* Z. 423 *ὥσπερ οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ὁ ἀρχιερεὺς ἐγκύψαι εἰς τὸ παλάτιον καὶ προβαλέσθαι ἀξίας βασιλικάς, οὕτως οὔτε βασιλεὺς ἐγκύψαι εἰς τὰς ἐκκλησίας καὶ ψήφους ποιήσασθαι εἰς τὸν κληρὸν οὔτε ἁγιάζειν καὶ χειρίζειν τὰ σύμβολα τῶν ἁγίων μυστηρίων ἀλλ᾽ οὔτε μεταλαμβάνειν χωρὶς ἱερέως. ἀλλ᾽ ἕκαστος ἡμῶν ἐν ᾗ κλήσει ἐκλήθη ὑπὸ Θεοῦ, ἐν αὐτῇ μενέτω.*
(Authenticum Mansi XII, 977: Audi humilitatem nostram, imperator; cessa et sanctam ecclesiam sequere, prout invenisti atque accepisti: non sunt imperatorum dogmata sed pontificum; quoniam Christi sensum nos habemus. Alia est ecclesiasticarum constitutionum institutio et alius sensus saecularium: in administrationibus saeculi militarem ac ineptum quem habes sensum et crassum, in spiritualibus dogmatum administrationibus habere non potes. Et ecce tibi palatii et ecclesiarum scribo discrimen, imperatorum et pontificum: agnosce illud et salvare nec contentiosus esto ... Nam quemadmodum pontifex introspiciendi in palatium potestatem non habet, ac dignitates regias deferendi, sic neque imperator in ecclesias introspiciendi et in clero electiones peragendi neque consecrandi, vel symbola sanctorum sacramentorum administrandi, sed neque participandi absque opera sacerdotis: sed unusquisque nostrum in qua vocatione vocatus est a Deo, in ea maneat.

47. In ganz ähnlicher Weise zieht Johannes Damascenus (Roskovany

Scharf werden von Gregor II. weltliche und geistliche Sphäre kontrastiert, Kaiser und Priester, die „den Sinn Christi haben", die lebendige Offenbarung des heiligen Geistes, einander gegenübergestellt. Dieser Ton ist sowohl altes päpstliches, abendländisches Gedankengut als auch eigene neugesicherte Position. Das Papsttum hatte sich politisch schon in dem letzten Jahrhundert von Byzanz gelöst, wenn auch noch rein staatsrechtlich der Basileus der Oberherrscher über Rom war, aber die tatsächliche politische Lage hatte sich so verschoben, daß das Papsttum in Rom eine selbständige Stellung einnahm. Der Bilderstreit brachte auch den religiösen Bruch, der in der Folgezeit nur noch vorübergehend künstlich überbrückt werden konnte, in Wahrheit aber eine Kluft aufriß, die zur völligen Trennung der abendländischen Kirche von der orientalischen führte. Das Papsttum aber vollzog in dieser Zeit die Wendung zum Germanentum und fand hier eine neue feste Synthese. Diese Wendung zu den Germanen und die eigene gesicherte Lage in Rom, gestützt auf ergebene Milizen, erklären auch erst völlig den souveränen Ton Gregors dem Kaiser gegenüber. Die italienische Empörung über das Bilderverbot machte sich in Aufständen gegen die kaiserliche Herrschaft Luft. Wenn der Papst die Aufrührer auch nicht gerade anführte, sondern immer wieder den Kaiser zur Umkehr mahnte, damit er nicht selbst sich aus der Gemeinschaft der Kirche ausschlösse, so hat er doch auch nichts unternommen, das Bündnis zwischen römischer Miliz und Langobarden — dem Feind der kaiserlichen Herrschaft in Italien — zu unterbinden. Ja, sein Pochen auf den Beistand des gläubigen Abendlandes gegen den häretischen Orient und die Betonung der Wendung zu dem

---

Mon. cath. I, 16) Leo dem Isaurier gegenüber den Trennungsstrich zwischen weltlicher und geistlicher Sphäre. Jedoch wenn Gregor II. seine Gewalt zurückführt auf das Gebot des Apostelfürsten Petrus, so Johannes Damascenus die der Priester auf die heilige Schrift, die Gebote der Väter und Konzilien. Auf der einen Seite römische Petrusdoktrin, monarchisch auf den Papst zugeschnitten, in dem die apostolische Tradition lebendig ist, auf der anderen Seite altchristliche Auffassung, die in der Gemeinde und Synodalverfassung Gottes Offenbarung sieht und deren letzte Verkünder Facundus von Hermiane und Fulgentius Ferrandus gewesen waren. Auch hier ist die verschiedene Entwicklung, die der abendländische und der orientalische Kirchengeist nahm, zu verspüren.

„innersten Land des Westens“ zeigt, daß Gregor die Aufgabe und Zukunft der päpstlichen Politik bei den jungen Germanenvölkern sah.

Die beiden Gewalten im 8. Jahrhundert.

Sein Nachfolger Gregor III. vollzog dann endgültig diese Wendung und erbat von Karl Martell defensio für das Papsttum. In einer eigenartig schillernden Form von politischem Schutz, Treuepflicht gegen den Apostelfürsten Petrus und Bitte um den germanischen Königsschutz[48] verstand Gregor, diese Bitte vorzutragen, jedoch war Karl Martell zu irgend einer Bindung nicht bereit. Erst Pippin kam dem Papsttum entgegen, als er es selbst brauchte zur Legitimation seiner Herrschaftsübernahme und zur Sanktion der Vertreibung des Merowingergeschlechts. Mit der Salbung verstand die Kurie dem neuen Herrscherhause eine höhere geistige Weihe zu geben und sich selbst in die Stellung eines Schiedsrichters über die Rechtmäßigkeit solcher staatsrechtlichen Veränderungen zu setzen. Zugleich verpflichtete Stephan II. die Karolinger zum Dienst und Treueverhältnis gegenüber der Kirche. Der germanische Treuebegriff mit seiner doppelten gegenseitigen Bindung des Herrn gegenüber seiner Gefolgschaft zu Schutz und Verteidigung und des freiwillig sich unterordnenden Gefolgsmanns unter den Führer zu Treue und Einsatz, wird nun verbunden mit der Glaubenstreue, der fides, zu einer Einheit und zugleich zu einem neuen politischen Gegenseitigkeitsverhältnis verschmolzen. Im Schutzvertrag von Ponthion übernimmt Pippin die Defensorpflicht für das Papsttum; in der Form der germanischen Handreichung[49] übergibt sich der Papst in den Schutz des fränkischen Königs.[50] Die beiden Partner dieses Schutzvertrages erscheinen hier auf ganz verschiedener Ebene: der fränkische König als der Schutzgewäh-

---

48. Caspar, „Pippin u. d. römische Kirche“ S. 7.

49. M.G. Epp. III, 491. Cod. Car. ep. 7 ... in vestris manibus commendavimus ...

50. M.G. Epp. III, Cod. Car. ep. 6: ... omnes causas sanctae Dei ecclesiae in vestro gremio commendavimus ... ep. 7: .. omnes causas principis apostolorum in vestris manibus commendavimus ... omnes causas beati Petri vobis commendavimus ... ep. 8: .. in tuis manibus nostras omnium Romanorum commisimus animas.

rende, in seinen Königsschutz nehmende, der Papst als der Schutzflehende. In dem sich anschließenden Schutz- und Trutzbündnis versprechen sich König und Papst — nun vollkommen auf gleicher Ebene — auf der Grundlage eines geistigen Kompaternitätsverhältnisses gegenseitige Treue.[51] In unendlich feiner, geschickter Weise verstand es nun das Papsttum, die Kommendation von Ponthion jedes realen Inhalts zu entkleiden[52] und völlig in die religiöse Sphäre einer durch Gnade übertragenen Verpflichtung gegenüber dem Apostelfürsten Petrus hineinzuspielen.[53] Als die von Ursprung der Welt vorausbestimmten und durch die Gnade Gottes erwählten Verteidiger und Vorkämpfer des Glaubens[54] werden die Frankenkönige zu besonderen Diensten mit der Kirche verbunden, als das regale sacerdotium[55] sind sie dem Apostelfürsten Petrus zu besonderer Gefolgschaft verpflichtet. Nicht mehr der Frankenkönig ist der Schutzgewährende, der Herr in diesem Bund mit dem Papsttum, sondern der himmlische Gnade verheißende Jünger Christi. Religiöse und politische Sphäre werden in dem Sinne einander überlagert, daß die religiöse Bindung des Gläubigen an die Kirche zu einer Tat des Glaubens umgedeutet wird. Bei dem Fehlen fester Rechtsverhältnisse und dem Schillernden und Schwebenden aller Ausdrücke ließen sich alle Dinge umdeuten,[56] waren dem jeweils Mächtigen alle Möglichkeiten zum Ausbau seiner Position gegeben, konnten die größten Ansprüche geltend gemacht werden. In der Ausnutzung solcher schwebender Rechtslagen war die Kurie groß. So verstand sie es, die Abmachungen von Kiersy, die nur ein Versprechen getreuer Maklerdienste Pippins zwischen Kurie und Langobarden bedeuteten, zu einer verpflichtenden Schenkung umzu-

---

51. Haller, „D. Karolinger u. d. Papsttum" i. H.Z. 108, 1912, S. 38 ff. u. derselbe „Papsttum" S. 392 ff. glaubt Pippin sei zum Papst in ein Gefolgschaftsverhältnis getreten. Dagg. Eichmann i. Ztsch. d. Savigny-St., Kanon. Abt. 1916, Bd. 6 u. Günter i. Festsch. f. D. Schäfer, Jena 1915.

52. Caspar l. c. S. 10 ff.; dagg. Brackmann i. Gött. Gel. Anz. 1918, Bd. 180, S. 401 ff.

53. Cod. Car. ep. 6 u. 7.

54. Cod. Car. ep. 6, S. 490; ep. 7, S. 491; ep. 16, S. 513; ep. 25, S. 530; ep. 34, S. 541; ep. 36, S. 545; ep. 39, S. 552; ep. 98, S. 649.

55. Cod. Car. ep. 39, S. 552.

56. Dagg. Haller i. „Papsttum" S. 392 ff.

deuten, die Pippin auch im 2. Paveser Frieden erfüllte und kraft ius proelii auch kaiserliches Gebiet dem Apostelfürsten Petrus zu ewigen Besitz vermachte. Damit schuf aber Pippin dem politischen Primat des Papsttums eine neue wesentliche Stütze, und es ist gewiß erstaunlich für die Konsequenz päpstlicher Politik, daß in jener Zeit die Fälschung der konstantinischen Schenkung entstand, nach der Kaiser Konstantin das gesamte Abendland mit allen kaiserlichen Insignien dem Papst Sylvester zugestand. Von den Anfängen eines mittelitalienischen Besitzes spannte eine reiche Phantasie den Bogen über das gesamte Abendland und schuf die Grundlage zu neuen territorialen Ansprüchen.

Erreichte der Kirchenstaat auch erst im Wormser Konkordat eine Anerkennung als selbständige politische Macht, so war er doch für die ganze Zwischenzeit ein autonomes Gebilde innerhalb des Reichskörpers. Ebenso verstand es die Kurie, sich zur Rechtsnachfolgerin des Kaisers in Italien und zur berechtigten politischen Vertreterin des populus Romanus zu machen, indem sie mit der Verleihung des Patriziustitels an Pippin sich ein kaiserliches Privileg anmaßte. Ein überaus schwieriges Rechtsverhältnis wurde damit geschaffen: denn staatsrechtlich war der Kaiser von Byzanz noch Herr von Rom und damit über das Papsttum. Indem man Pippin zum Patrizius machte — und damit ihm auch politische Rechte einräumte — und zugleich zum Garanten des Landbesitzes der Kurie einsetzte, schuf man sich selbst einen zweiten Oberherren, der dazu noch wesentlich näher saß und seine Herrschaft fühlbarer machen konnte. Mit der Zerstörung des Langobardenreichs und der Besitzergreifung Italiens durch Karl d. Gr. wurde die Lage noch verwickelter, denn nun saß der autonome Kirchenstaat wie ein Fremdkörper im fränkischen Großreich, und der Herrscher dieses Reiches war selbst der Schützer und Garant dieser Unabhängigkeit. Dazu kommt die Stellung, die der fränkische König durch jahrhundertelange germanische Tradition innerhalb seiner Landeskirche einnahm. Auf Grund des germanischen Eigenkirchentums war der Grundherr zugleich auch Herr und Eigentümer dieser Kirche.[57]

---

57. Die Kurie mußte dies selbst 826 anerkennen M.G. Conc. II, 576. Schubert, „Staat u. Kirche i. d. arian. Königreichen" u. Stutz, „D. Eigenkirche als Element d. ma. germ. Kirchenrechts" 1895.

Neben dieser rechtlichen Teilhabe stand aber die aus Urzeiten stammende Überzeugung, daß der König, den man den Göttern verwandt und in einer besonderen Weise dem Göttlichen nahe und verbunden glaubte,[58] auch nach der Christianisierung Herr und Summepiscopus seiner Landeskirche geblieben war. Das germanische Staatskirchentum hatte also seine Quellen nicht in der alttestamentlichen Theokratie sondern im Nationalkirchentum und der schon in heidnischer Zeit eingenommenen oberpriesterlichen Stellung.[59] Schon im Merowingerreich bestand jene enge Verbindung zwischen Staat und Kirche in der Person des Königs,[60] der selbstverständlich die Bischöfe ernannte, die Synoden berief und in einem völlig durchgeführten Staatskirchentum gleichzeitig weltliche und geistliche Fragen entschied, den Episkopat in den Staatsorganismus einbaute und auf den Reichstagen, jenen concilia mixta, von Laien und Geistlichen sich die Zustimmung zu Entscheiden weltlichen und geistlichen Rechts geben ließ. Die Karolinger hatten in allen Punkten dieses Recht germanischer Könige aufgegriffen und ausgebaut: wenn Karl der Große sich um das innerkirchliche Leben, um Erziehung des Klerus, Mönchsregeln, liturgische Fragen, klerikale Kleidung, Reorganisation der Klöster kümmerte, ja dogmatische Fragen entschied, so ist das die völlige Verschmelzung von weltlicher und geistlicher Eigenschaft in einer Person. Wenn Lilienfein[61] meint, das Königpriestertum Davids und Salomons als das Herrscherideal der Karolingerzeit zu erklären, so muß dem entgegengehalten werden, daß wenn auch Karl von seinem engeren Freundeskreis David genannt wurde und sein Königpriestertum mit David und Salomo verglichen wurde, doch die eigentliche Grundlage dieser Gedanken germanisch sind. Aus dem germanischen Landes- und Eigenkirchentum erwuchs die Stellung des fränkischen Königs als eines obersten Priesters und die alttestamentlichen Vergleiche werden nur als Beispiele und biblische Rechtfertigung

---

58. Schreuer i. Ztsch. d. Sav.Stiftg. Germ. Abt. 34, 1913, S. 365 ff. u. Kern, „Gottesgnadentum u. Widerstandsrecht“ S. 22.

59. Kern l. c. S. 111.

60. M.G. Auct. Ant. III, 40 Venantius Fortunatus üb. Childebert I.: Melchisedech noster merito rex atque sacerdos ...

61. „D. Anschauungen von Staat u. Kirche i. Reich d. Karolinger“ 1902, S. 26 ff.

herangezogen.[62] Der Gedanke des Königpriestertums ist also dem Frankenreich nicht „landfremd“ sondern ragt aus germanischer Vorzeit hinüber in die christliche Periode. Karls Zeitgenossen erkannten auch ohne Widerspruch in ihm den rex und sacerdos an.[63] Für sie alle war es eine Selbstverständlichkeit, daß der Herrscher eine von Gott gesetzte Autorität sei, der als Gottes Stellvertreter[64] regierte und in besonderer Weise die Gotteskindschaft besaß.[65] Das mittelalterliche Ideal der gegenseitigen völligen Durchdringung und

---

62. Ebenso Kampers „Rex et sacerdos“ i. Hist. Jahrb. 45, 1925, S. 495 ff. Jedoch ist seine These der Übertragung cäsaropapistischer Ideen aus Byzanz nach dem Frankenreich und der Gedanke einer einheitlichen Kulturmenschheit für die Wende des 8. Jhd.s viel zu anspruchsvoll. Ebenso ist das Bild des Hirten aus hellenistischer Philosophie verschmolzen mit der Davidfigur zur Erklärung des Königpriestertums zu kompliziert. Wieder werden hier byzantinisch-fränkische Kulturzusammenhänge angenommen, während der Vergleich des guten Hirten aus dem Psalm mit dem guten Herrscher dem bibelkundigen Kreis selbstverständlich nahe lag.

63. Migne P. L. 100, 251, Paulinus v. Aquileja: ... Catholicus in fide, rex in potestate, pontifex in praedicatione ... Mansi XIII, 883 Synode gg. Elipand v. Toledo: ... sit dominus et pater, sit rex et sacerdos, sit omnium christianorum moderantissimus gubernator. Alkuin ep. 29, Hauck II, 110, Anm. 5: ... beatus populus tali rectore exaltatus et tali praedicatore munitus.

64. Smaragdus via regia cap. 8 Migne P. L. 102, 958 ... Fac quicquid potes pro persona, quam gestas, pro ministerio regali, quod portas, pro nomine christiani, quod habes, pro vice Christi, qua fungeris. Catuulf M.G. Epp. IV, 503: ... Memor esto ergo semper, rex mi, Dei regis tui cum timore et amore, quod tu es in vice illius super omnia membra eius custodire et regere, et rationem reddere in die iudicii etiam per te. Et episcopus est in secundo loco, in vice Christi tantum est.
Stellvertreter Petri:
Theodulf v. Orléans M.G. P. L. I, 524:

> Teque sua voluit (sc. Petrus) fungier ille vice ...
> Caeli habet hic claves, proprias te iussit habere,
> Tu regis ecclesiae, nam regit ille poli.
> Tu regis eius opes, clerum populumque gubernas.

Sedulius Scotus i. Spicilegium Romanum 8, c. 4:

> Quid enim sunt christiani populi rectores nisi ministri omnipotentis.

65. Smaragdus via regia Migne P. L. 102, 933: ... Deus omnipotens te, o clarissime rex, quando voluit et ubi voluit, de regali nobilique genere nobiliter procreavit ... caput tuum oleo sacri chrismatis linivit et dignanter in filium adoptavit. Constituit te regem populi terrae et proprii filii sui in coelo fieri iussit heredem.

Vereinigung geistlicher und weltlicher Sphäre, des harmonischen Zusammenwirkens von regnum und sacerdotium sah man in Karl verkörpert. Hier erschien das Ideal des Gottesstaates auf Erden zur Wirklichkeit geworden zu sein.[66] Ja, man gab selbst Karl das Recht, über die Kirche zu herrschen und sah das als seine gottgesetzte Herrscherpflicht an,[67] und Karl selbst bekannte sich zu dieser Aufgabe in den Libri Carolini.[68] Wie der Herrscher auf der einen Seite auf das Kirchenregiment weitgehende Einflußnahme beanspruchte, so spannte er andererseits die Bischöfe in die Staatsverwaltung ein und teilte weltliche Amtsbefugnisse zwischen Grafen und Bischöfen[69] und erwartete ein einträchtiges Zusammenarbeiten[70] von beiden Teilen. Gegen dieses Hineinziehen geistlicher Würdenträger regte sich im Klerus, der sich ernsthaft um sein geistliches Amt bemühte, schon vereinzelter Widerstand, der jedoch erst unter Karls schwachem Sohn in Erscheinung trat. Wie im Inneren der Kirche die Unterdrückung häretischer Anschauungen, so gehörte genau so der Schutz und die Verteidigung der Kirche nach außen gegen heidnische Angriffe[71] zum Ziel kaiserlicher Politik. Ja, der

---

66. W. Ohr, „D. karol. Gottesstaat i. Theorie u. Praxis“, Diss. Lpz. 1902. F. Kampers, „D. Grundlegung d. ma. Kultur u. Weltanschauung“, Mainz 1910.

67. Alkuin ep. 242, Hauck II, 110 Anm. 6: ... Universalis ecclesia, quae sub ... dominationis vestrae imperio conversatur. M.G. Epp. IV, 289: .. Plena tibi scientia data est a Deo, ut per te sancta Dei ecclesia in populo christiano regatur, exaltetur et conservetur. M.G. Conc. II, 259 Konzil v. Mainz 813. Alkuin ep. 198, M.G. Epp. IV, 327: ... Dum vestrae potentiae gloriosam sublimitatem non periturae Chaldaeis flammis Hierusalem imperare scio, sed perpetuae pacis civitatem pretioso sanguine Christi constructam regere atque gubernare. Hoechstetter, „Karl der Große, König, Patrizius ...“ 1934 sucht den Beweis zu erbringen, daß Karl keine wirkliche Herrschaft über die Kirche ausgeübt habe. H. sieht die Dinge viel zu kirchlich und zu wenig politisch und gerät dadurch selbst immer in Widerspruch mit den Ereignissen und Quellenzeugnissen und wird dadurch gezwungen, ständig Korrekturen an der eigenen These vorzunehmen.

68. Migne P. L. 98, 1002.

69. M.G. Cap. I, 150.

70. M.G. Cap. I, 158.

71. M.G. Epp. IV, 282 Alkuin: ... Hoc mirabile et speciale in te pietatis Dei donum praedicamus, quod tanta devotione ecclesias Christi a perfidorum doctrinis intrinsecus purgare tuerique niteris, quanta forinsecus a vastatione paganorum defendere vel propagare conaris. Dazu vgl. Brackmann i. Sitz.-

Schutz gegen den äußeren Kirchenfeind ging Hand in Hand mit den staatlichen Interessen, und die Eroberung neuer Gebiete wurde erst wirklich gefestigt durch die missionarische Durchdringung dieser Länder mit christlichen Gedanken. So wurden zu gleicher Zeit Erhöhung und Schutz der Kirche mit Mehrung der staatlichen Gewalt erreicht, wirklich eine weitgehende Verschmelzung weltlicher und geistlicher Interessen. Der Glaube, darin Gottes Willen zu erfüllen, den man als den Geber aller weltlichen und königlichen Gewalt ansah,[72] gab allen Handlungen einen höheren Impuls. Diese Verteidigung der Kirche mit dem Schwert in der Hand gegen die Heiden und äußeren Feinde sah die karolingische Zeit als die eigentliche und wesentliche Aufgabe des Staates an, und die ersten Andeutungen einer Kompetenzenscheidung in dieser Zeit, so vereinzelt sie auch sind,[73] weisen stets den Herrscher auf dieses Betätigungsfeld. So sieht schon Papst Zacharias in einem der ersten Briefe an die fränkischen Bischöfe im Codex Carolinus[74] das Verhältnis zwischen regnum und sacerdotium. „Den Fürsten und Großen und Kriegern kommt die Sorge der Aufgabe gegen die List der Feinde und die Verteidigung der Provinzen zu, den Vorstehern, Priestern und Dienern Gottes gehört die Seelsorge und das Gebet, daß, während wir beten und jene streiten, mit Gottes Hilfe, die Provinz gesichert bleibe und Euch Lob und ewiger Lohn werde.“ Ebenso bittet Paulinus von Aquileja, einer der feinsinnigsten Freunde Karls,

---

Ber. d. Ak. d. Wiss. 1931, Hirsch i. MIÖG. 44, 1930 u. Tellenbach, „Röm. u. Christl. Reichsgedanke . . .“ Heidelberg 1934/35.

72. Florus v. Lyon Migne P.L. 119, 256. Hrabanus Maurus M.G. P.L. II, 180, Vers 68 u. M.G. Dipl. Carol. I, 20.

73. Völlig unverständlich ist v. Eicken, „Geschichte u. System d. ma. Weltanschauung“, der in der karolingischen Epoche eine Zeit völliger Trennung weltlicher und geistlicher Sphären sehen will, die doch in Wahrheit wie kaum eine zweite wieder im Mittelalter ein so völliges Ineinanderverflochtensein von Staat und Kirche bedeutete.

74. M.G. Epp. III, 480: . . . Principes et saeculares homines atque bellatores convenit curam habere et sollicitudinem contra inimicorum astutiam et provintiae defensionem, praesulibus vero sacerdotibus atque Dei servis pertinet salutaribus consiliis et orationibus vacare, ut, nobis orantibus et illis bellantibus, Deo praestante, provintia salva persistat fiatque vobis in salutem laudem et mercedem perpetuam. Ex hoc quippe praesulatus vester apparebit in sanctitate et principatus dilecti filii nostri Pippini approbabitur per subiectorum potestatem et bonum dispositum.

die Aufgabe als Herrscher aufzufassen: „Denn keiner möge sich schmeicheln, daß er beides könne: Gott und der Welt dienen.“[75] Ganz ähnlich sieht Karl d. Gr. selbst seine Aufgabe: „Unsere Sache ist es, mit Hilfe der göttlichen Liebe die heilige Kirche Christi überall vor dem Einfall der Heiden und der Zerstörung der Ungläubigen nach außen zu verteidigen und nach innen durch die Anerkennung des katholischen Glaubens zu befestigen. Eure Aufgabe ist es, heiligster Vater, mit erhobenen Händen gleich Moses bei Gott um Hilfe für unser Heer zu flehen, damit durch Eure Fürsprache unter Führung und durch das Geschenk Gottes das christliche Volk über die Feinde seines heiligen Namens überall den Sieg gewinne, und der Name unseres Herren Jesu Christi im ganzen Weltall erstrahle.“ Ganz äußerlich betrachtet ist der Gedankengang überraschend ähnlich und doch welch großer Unterschied! Karl nimmt als sein selbstverständliches Recht die Sorge für die Kirche nach außen und nach innen in Anspruch, so wie es Alkuin[77] auch dem König zugesteht. Zacharias sieht die Aufgabe des Königs allein in der kämpfenden Verteidigung der Kirche. Karl teilt dem Papst das Gebet für König und Heer für einen siegreichen Feldzug zum Lobe Gottes als Aufgabe zu, von einem Recht des Papstes auf innerkirchlichem Gebiet fällt kein Wort, diese Aufgabe behält sich der König vor und hat sie auch souverän zu üben gewußt. Im Streit gegen

---

75. Migne P.L. 99, 503, 504 D, 505 A: Moneo te et depreco obnixe, piissime princeps, ... ut tu pro nobis contra visibiles hostes pro Christi amore Domino opitulante dimices, et nos pro te contra invisibiles hostes Domini deprecantes potentiam spiritalibus armis pugnemus: liceatque Domini sacerdotes iuxta evangelicas et apostolicas canonicasque regulas simpliciter Domino deservire et militare in solis castris Dominicis, quia iuxta eiusdem Domini vocem. „Nemo potest duobus dominis servire“ ... Nemo sibi blandiatur, quod utrumque possit et Deo et mundo servire, quia Veritas est et mentiri non potest, qui hoc fieri non posse testatur ...

76. M.G. Epp. IV, 137, n. 93 ... nostrum est: secundum auxilium divinae pietatis sanctam undique Christi ecclesiam ab incursu paganorum et ab infidelium devastatione armis defendere foris et intus catholicae fidei agnitione munire. Vestrum est, sanctissime pater: elevatis ad Deum cum Moyse manibus nostram adiuvare militiam, quatenus vobis intercedentibus Deo ductore et datore populus christianus super inimicos sui sancti nominis ubique semper habeat victoriam et nomen domini nostri Jesu Christi toto clarificetur in orbe ...

77. Alkuin M.G. Epp. IV, 282.

den Adoptianismus in Spanien fungiert er auf der entscheidenden Synode als Schiedsrichter, als „rex et sacerdos, als omnium Christianorum moderantissimus gubernator".[78] In dem wiederaufgelebten Bilderstreit[79] tritt er sogar gegen die Lehrmeinung der Kurie in die Schranken und setzt ihr die fränkische, nach seiner Meinung allein rechtgläubige entgegen. Auf einem ökumenischen Konzil von 784 in Nicäa wurde das Bilderverbot unter Beisein päpstlicher Legaten wieder aufgehoben. Die Franken, die eigentlichen Defensoren der Kurie und die größte christliche Macht des Abendlandes, hatte man zu diesem „ökumenischen" Konzil nicht geladen, auch die Kurie hatte es wohlweislich[80] vermieden in den um diese Zeit häufigen Briefen und Legationen etwas von ihrer Beteiligung am Konzil von Nicäa zu erwähnen. Nur die Konzilsakten schickte man nach gefallenem Entscheid an den Frankenkönig, den Herrn Roms und spiritualis filius der Kurie. Die Übersetzung dieser Akten, an der Kurie angefertigt,[81] war so fehlerhaft, verständnislos und stand auf einem so tiefen Bildungsniveau, daß die fränkischen Hoftheologen ein völlig falsches Bild von den wirklich in Nicäa getroffenen Bestimmungen bekamen. Das Wesentliche war jedoch, daß es Karl darauf ankam, als Leiter der Kirche, als Hüter des rechten, reinen Glaubens anerkannt zu werden, dessen Aufgabe es war, über die gesamte Kirche eine geistige Herrschaft zu üben, wie es seiner theokratischen Auffassung entsprach. Dazu kamen politische Differenzen mit Byzanz, das sich in Unteritalien an Benevent eine Stütze seiner Herrschaft suchte und damit an die Grenzen des fränkischen Großreiches rührte. Eine Verbindung zwischen Papsttum und Byzanz, dazu als eine völlig selbständige Maßnahme der Kurie, war

---

78. Mansi XIII, 883.

79. Hauck, „Kirchengeschichte Deutschlands" II, 276 ff. Dagg. Hampe N.A. 21, 1896, S. 86 ff. F. Knop, „D. Libri Carolini u. d. Epistola Hadriani Papae" Diss. Grfsw. 1914. Rosenstock, „D. Furt d. Franken u. d. Schisma" 1927, S. 463 ff. v. d. Steinen, „Entstehungsgeschichte d. Libri Carolini" 1929/30 i. Qu. u. Forschg. a. it. Arch. Barion, „D. kirchenrechtl. Charakter d. Konzils v. Frankfurt 794" 1930. Günter, „D. werdende Deutschtum und Rom" 1934. Caspar, „D. Papsttum unter frk. Herrschaft", Nachgelassene Schriften, i. Ztsch. f. Kirchengesch. 54, 1935.

80. Hauck l. c. II, 281, Barion u. v. d. Steinen.

81. Hampe l. c., 86 gg. Hauck, der die Übersetzung in Kreisen der Bilderfeinde entstanden haben will. M. Hampe auch v. d. Steinen.

Karl keinesfalls willens zu dulden. Sah er doch im römischen Bischof trotz aller Hochachtung und Anerkennung seines Primats[82] zwar das höchste aber eben doch nur ein fränkisches Bistum, über das er ebenso zu bestimmen befugt war wie über seine fränkischen Bischofssitze. Der erste Widerhall im Frankenreich war ein Kapitulare von 87 Punkten,[83] das Angilbert 791 nach Rom brachte mit der Bitte an Papst Hadrian, die anstößigen Stellen der Konzilsbeschlüsse zu verändern oder zu verbessern. Das Antwortschreiben Hadrians geht ausführlich auf die 87 Artikel ein und wahrt in der Glaubensfrage fest den in Nicäa eingenommenen Standpunkt. Jedoch fehlt jede grundsätzliche Darlegung der dogmatischen Frage, ebenso versäumt es der Papst, die falsche Übersetzung des *προσκύνεσις* und *λατρεία* aufzuklären. Er steht vielmehr auf dem Standpunkt, die Franken wollten in der Ablehnung des Nicänums selbst ein Bilderverbot und zieht eine mittlere Linie, wie sie den Franken vorschwebte, gar nicht in Betracht.[84] Hadrian weist den Eingriff Karls in dogmatische Entscheidungen, die der Kurie zustehen, mit den Gelasiusworten zurück: „Duo sunt, quibus principaliter hic regitur mundus, auctoritas videlicet sacrata pontificum et regalis potestas",[85] und stützt sich dabei auf den Primat des römischen Stuhls,[85] dem die Sorge für die Kirche als Vikarius Petri übertragen sei. Bezeichnend für den Stand der Bildung an der Kurie[86] ist jedoch, daß man wohl die Gelasiusworte zitierte, aber selbst nicht wußte, welchem stolzen Vorgänger man sie verdankte, indem Hadrian sie „irgend einem sehr gelehrten und verehrungswürdigen Vater"[87] zuschrieb. Entscheidend ist aber, daß Hadrian wohl theoretisch seinen Standpunkt wahrte, eine unabhängige Position der Kurie aber praktisch gegen Karl nicht durchsetzen konnte.

---

82. Ausdrücklich i. d. Libri Carolini Migne P.L. 98, 1020.

83. Nach den Ergebnissen Hampes geg. Hauck, der d. Kapitulare als einen Auszug aus d. Lib. Car. ansieht. Vgl. auch v. d. Steinen.

84. v. d. Steinen.

85. M.G. Epp. V, 6 ... ecce cura ei (sc. Petro) totius ecclesiae et principatus committitur. Et ipse vice sua vicariis suis, pontificibus relinquere dinoscitur ecclesiam curam gerendi ... Ebenso in einem Brief an Karl M.G. Epp. III, 630, Cod. Car. ep. 92.

86. Hampe l. c., 86 über die Übersetzungen griechischer Kirchenväter.

87. M.G. Epp. V, 51 ... Legitur namque dixisset quidam doctissimus ac venerabilis pater, quia duo sunt ...

Wenn sich der Papst auch weigerte, in der Frage der Bilderverehrung Karl nachzugeben und damit die neugewonnene Einheit der Kirche aufs Spiel zu setzen, so kam er der Forderung des Königs auf Bannung des häretischen byzantinischen Kaisers doch soweit entgegen, daß er aus der Rückbehaltung päpstlicher Patrimonien in Unteritalien einen Grund zur Kirchenstrafe fand.[88] Die Antwort Hadrians befriedigte Karl und seinen theologischen Kreis nur sehr ungenügend. In den Libri Carolini wurden alle Punkte zusammengefaßt, in denen die fränkische Kirche die Entscheidungen von Nicäa ablehnte. Beginnend mit dem theokratischen Bekenntnis, daß die Kirche Christi Karl zur Regierung übertragen sei,[89] beruft man sich auf die Rechtgläubigkeit der fränkischen Kirche, die nie durch ein Schisma vom römischen Stuhl, dessen Primat man emphatisch anerkennt,[90] sich getrennt habe, um dann die gottlose, teuflische und häretische Gesinnung des byzantinischen Hofes Punkt für Punkt abzulehnen. Immer wieder wurde die Ranggleichheit mit Byzanz betont, und es ist gewiß nicht von ungefähr, daß man stets von dem „rex" in Byzanz sprach. Die Franken selber erschienen als die Sprecher und Vorkämpfer des rechtgläubigen Volks im Abendland, das in der Frankfurter Synode zusammen mit der englischen Kirche dem häretischen Nicänum die orthodoxe, ökumenische Synode des Okzidents entgegensetzte.[91] Karl erschien als der unbestrittene Herrscher der abendländischen Kirche. Der Hadrianbrief ist bei aller anerkennenswerten Wahrung der päpstlichen Position doch im Grunde ein Dokument der päpstlichen Schwäche und der völligen Abhängigkeit vom fränkischen König.[92] Alle Be-

---

88. Hampe l. c., 93 „der diplomatische Schachzug eines Schwachen, der sich neben einem übermächtigen Freunde, mit dem er wohl oder übel zusammengehen muß, wenigstens den Schein der Selbständigkeit noch zu wahren sucht."

89. Migne P.L. 98, 1002.

90. Migne P.L. 98, 1020.

91. Barion l. c. sucht nicht ganz überzeugend zu beweisen, daß Frankfurt nicht universale Synode ist u. auch v. d. Zeitgenossen nur als Reichssynode aufgefaßt sei. Dagg. Rosenstock l. c.

92. Es ist wohl etwas zuviel gesagt, wenn Lamprecht, „Deutsche Geschichte" II, 32, meint, „alle staatsrechtlichen Gegensätze der späteren Kampfzeit zwischen Kaiser und Papst tönten hier schrill entgegen."

teuerungen einer innigen Zusammenarbeit von Kurie und König[93] können nicht verhehlen, daß die starke Persönlichkeit Karls in diesem Bündnis die ausschlaggebende Gewalt ist. Das Ereignis des Weihnachtstages von 800 veränderte an der Stellung Karls in seinem Reiche und an seiner Stellung zum Papsttum nichts, ein neuer umfassenderer Titel wurde ihm beigelegt, dessen inneren Wert er längst ausfüllte. Es war gewissermaßen die formelle Anerkennung seiner tatsächlichen Weltherrschaft. Jetzt war das universale Imperium christianum, in dessen Dienst Karl schon immer wirkte, erst vollendet. Erschien auch äußerlich die Initiative Leos III., der gerade erst durch einen Reinigungseid einem Schiedsrichterspruch des großen Franken entgangen war, als eine Neudokumentierung päpstlicher Macht, aus der spätere Ansprüche für die Kurie zu ziehen waren — und dies waren gewiß auch die Gründe für Karls Unwillen, von dem Einhart berichtet[94] — so sahen schon seine Zeitgenossen[95] Gott, den „regum dispositor ordinatorque regnorum", als die wahre Quelle der Kaiserwürde Karls an. Er selbst betont bewußt diesen Charakter der von Gottes Gnade erhaltenen Krone in dem Dei gratia imperator, um irgendwelche Gedanken, die den Papst als den Vermittler und Spender der Kaiserwürde ansprechen könnten,[96] im Keim zu ersticken. Mit dieser selbständigen und im Zeitpunkt vorgreifenden Maßnahme der Kurie,[97] die Karl für ihre italienischen Interessen festlegen wollte, wurde er in neue Schwierigkeiten mit Byzanz gestürzt, das das Privileg der Kaiserlegitimität besaß. Die Erklärungen der Zeitgenossen, das byzantinische Reich sei durch die Herrschaft einer Frau erledigt, und man habe aus Konstantinopel und Jerusalem Karl

93. M.G. P.L. I, 106:

Utque sacerdotum regumque est stirpe creatus
Providus huic mundo curat utrumque geri.

Grabschrift f. Hadr. I. M.G. P.L. I, 113. — Alkuin M.G. P.L. I, 257 ... Rector et ecclesiae per te, rex rite regatur. — M.G. P.L. I, 258:

Ipsa caput mundi spectat te Roma patronum
Cum patre et populo pacis amore pio.

94. M.G. SS. II, 458 u. Günter, „D. werdende Deutschtum".

95. M.G. SS. II, 743.

96. M.G. P.L. IV, 1, S. 67. Vers 527 ff. M.G. SS. II, 743.

97. Brackmann i. Festsch. f. Hauck 1916, 121 ff. u. i. Sitz.-Ber. d. Ak. d. Wiss. 1931, 72 ff. Dannenbauer, Besprechg. v. Heldmann i. Ztsch. f. K.G. 49, 1930, S. 301 ff.

das Imperium angetragen,[98] waren ja in Wahrheit staatsrechtlich nicht entscheidend, sondern zeigen nur, daß die Zeitanschauung in Karl den einzig möglichen Vertreter des universalen Kaisertums sah. Eine Anerkennung und Einigung mit Byzanz zu finden, galten denn auch Karls Bemühungen bis zu seinem Tode. Dem gesamten Abendland erschien er jedoch als das wahre caput orbis,[99] das sowohl über die weltliche wie die geistliche Sphäre souverän gebot. Jedoch konnte es nicht ausbleiben, daß bei einem so straffen Zusammenballen weltlicher und geistlicher Funktionen in einer Hand sich besonders in klerikalen Kreisen Widerspruch regte. Alkuin, der auf der einen Seite dem König beide Schwerter gibt[100] und damit als erster dies später so geläufige Bild für das Verhältnis von regnum und sacerdotium einführt, ist auf der anderen Seite der erste in dem karolingischen Kreis, der entschieden zwischen den beiden Gewalten einen Trennungsstrich zieht. In seinem Schreiben an Hadrian I. von einer britischen Synode 786[101] berichtet er von seinen Bemühungen, den Klerus vor Einmischung in weltliche Aufgaben zu bewahren und seiner Mahnung an die Könige, den Bischöfen in wahrer Demut zu gehorchen. In zwei Schreiben an den Erzbischof Aethelhard von Canterbury von 793 und 802[102] spricht er diese

---

98. M.G. SS. I, 305, Chron. Moiss. a. 801. M.G. SS. I, 38, Ann. Lauresh. a. 801. M.G. SS. XIII, 156. Ann. Nordhumb. M.G. SS. VI, 336. Sigibert Chron.

99. M.G. P.L. I, 368, Vers 92 Angilbert:

Rex Karolus, caput orbis, amor populique decusque
Europae venerandus apex ...

M.G. SS. II, 743 ... Qui ut semper in expeditione et praecinctu bellico positus erat, caput quondam orbis absque mora perrexit.

100. M.G. Epp. IV, 282 ... His duobus gladiis vestram venerandam excellentiam dextra levaque divina armavit potestas, in quibus victor laudabilis et triumphator gloriosus existis.

101. M.G. Epp. IV, 23 ... reges et principes admonuimus, ut obediant ex corde cum magna humilitate suis episcopis ...

102. M.G. Epp. IV, 48 ... Divisa est potestas saecularis et potestas spiritualis: illa portat gladium mortis in manu, haec clavem vitae in lingua. His dicitur „ne timueritis eos" de illis dicitur „quia corpus occidunt, animam autem occidere non possunt" .... Idcirco vos sacerdotes fiduciam habere debetis praedicandi ceteri vero humilitatem audiendi et oboedientiam faciendi, quae iubetis. Illi sint, id est saeculares, defensores vestri, vos intercessores illorum. M.G. Epp. IV, 413 ... Divisa est sacerdotalis atque regalis potentia. Illa portat clavem in lingua caelestis regni, iste gladium ad vindictam reorum.

Scheidung von potestas saecularis und potestas spiritualis offen aus. Es zeigt sich hier wieder, daß das Gefühl der gelasianischen potestas-auctoritas-Unterscheidung verloren gegangen ist. Jetzt haben beide Gewalten potestas bzw. potentia; die Aufgabe des Priesters ist die Predigt und die Erhaltung des Glaubens, sie ist die hervorragendere (praestantior), da sie zum Leben führt, jene, die das Schwert trägt und als Defensor der Kirche wirkt,[103] aber tötet.[104] „Wie aber das Leben besser ist als der Tod, so ist die ewige Seligkeit besser als die weltliche Freude." Der Vergleich der geistlichen Gewalt mit dem Leben spendenden Element und der weltlichen Gewalt mit dem Tod bringenden sollte später eine häufig gebrauchte Wendung in dem Verhältnis von regnum und sacerdotium werden. Widerspricht sich Alkuin selbst, der so emphatisch auf der einen Seite Karls theokratischen Charakter anerkennt und daneben mit aller Wärme für die ungeschmälerte geistige Würde besonders des Papsttums eintritt? Nein, Alkuin war kein Politiker, ohne jedes Verständnis für die realpolitischen Verhältnisse, aber tief durchdrungen von der hohen Aufgabe Karls innerhalb des christlichen Imperiums, wie es sein begeistertes Lob in jener berühmten Scheidung der drei höchsten Personen in der Welt:[105] apostolische Hoheit, kaiserliche und königliche Würde des Franken Karl zeigt, in der er Karl als das Heil der Kirchen Christi preist. Als Priester und Sohn der Kirche ist es ihm selbstverständlich, die besondere Würde der geistlichen Gewalt und ihrer höchsten Spitze, des Papsttums, voll und ganz anzuerkennen, aber er ahnt nicht, daß es zu Gegensätzen zwischen Kurie und Kaiser kommen könnte, da er das Papsttum nur in der religiösen Sphäre wirken sehen will. Die Anerkennung des Königs und seiner Stellung innerhalb der Kirche aber ist ihm natürlich und enthält für ihn gar keine Schwierig-

---

Sed multo praestantior potestas, quae vivificat quam ille, quae occidit; quia melior est vita quam mors, melior est aeterna beatitudo quam temporalis iocunditas ... Auch bei Hoechstetter l. c. fehlt das Gefühl für den potestas-Begriff, denn weltliches regere wird von geistlicher potestas geschieden, womit im Grunde die ganze These von H. selbst umgestoßen wird.

103. M.G. Epp. IV, 48.

104. M.G. Epp. IV, 413.

105. M.G. Epp. IV, 288.

keiten.[106] Solange eine starke und fromme Persönlichkeit, die alle sich ergebenden Schwierigkeiten mit sicherer Hand zu steuern wußte, hinter diesem System einer völligen gegenseitigen Durchdringung geistlicher und weltlicher Sphäre stand, waren sowohl cäsaropapistische als hierokratische Auswüchse zu bannen.

Mit Karls Tod aber und der Nachfolge seines schwachen Sohns ergaben sich als Reaktion auf die Zusammenfassung geistlicher und weltlicher Befugnisse in königlicher Hand sofort die Probleme der Auseinandersetzung von regnum und sacerdotium und formten das Verhältnis beider Gewalten völlig neu.

Die Zeit von Gelasius I. bis zu Karls des Großen Tod ist gekennzeichnet als eine Periode ausgeprägten Staatskirchentums. Das Papsttum sah sich zuerst in die östliche Reichskirche eingeordnet und verstand es da, unter Ausnutzung neuer politischer Konstellationen zuerst mit den Ostgoten, dann mit den Langobarden als Rückendeckung seine prinzipielle Haltung gegenüber den cäsaropapistischen Eingriffen aus Byzanz zu vertreten und seine geistige Freiheit zu wahren, allein wirkliche politische Erfolge waren damit nicht zu erreichen. Die selbständige Wendung von der östlichen Reichskirche zum Abendland und dem fränkischen Reich ordnete das Papsttum in eine neue sich bildende Reichskirche mit einem aus germanischer Tradition erwachsenen Königpriestertum ein. Hier eine Selbständigkeit zu erlangen war der Kurie bis zu Karls Tod nicht möglich, und die Berufung auf das gelasianische „Duo quippe sunt . . .“ im Bilderstreit in Anlehnung an die neugewonnene ökumenische Kircheneinheit verhallte wirkungslos.

Typisch für diese Zeit ist die selbständige Formulierung des Verhältnisses von regnum und sacerdotium zueinander. Erst das 9. Jahrhundert griff in seinem Traditionalismus das Gelasiuswort auf und formte es mit den im Kampf zwischen beiden Gewalten errungenen neuen Positionen um.

---

106. Hauck, „Kirchengeschichte“ II, 112. Seine Anschauung ist nur der „Reflex der tatsächlichen Lage“.

Zweites Kapitel.

Die Neuformulierung der gelasianischen Zweigewaltentheorie im 9. Jahrhundert.

Emanzipation der geistlichen Gewalt vom staatlichen Einfluß.

Die Ideen der Patristik bestimmen auch im 9. Jahrhundert die Stellung des Staates und des Staatsoberhauptes innerhalb des großen Menschheitsverbandes, den man sich mehr und mehr gewöhnte als die einigende Ecclesia zu sehen, die regnum und sacerdotium als gleichberechtigte und in ihrer Sphäre unabhängige, jedoch sich gegenseitig berührende und einander verpflichtete Ordnungen umspannte. Als germanischer Bestandteil trat die Rechtsgebundenheit und Abhängigkeit des Herrschers von der Zustimmung des Volkes zu jedem staatsrechtlichen Akt, das erst durch seinen Konsens die Gesetze rechtskräftig machte, zu der mittelalterlichen Auffassung von der Autorität des Staatsoberhauptes hinzu. Ja, diese unbedingte Bindung des Herrschers an das Recht ging sogar so weit, dem Untertan ein Widerstandsrecht gegen ungerechte Maßnahmen und eine schlechte Regierung zuzugestehen, wie es sich im 9. Jahrhundert verbunden mit einem kirchlichen Widerstandsrecht geltend machte. Als Quelle der königlichen Gewalt sah man die göttliche Zustimmung, wie sie sich in der kirchlichen Salbung und Weihe offenbarte, Erbrecht und die Zustimmung des Volkes an. Gerade die Übertragung der Herrschaft durch die kirchlichen Großen, die im 9. Jahrhundert von der Bedeutung einer bloß kirchlichen Weihe rein deklaratorischen Charakters zu der Bedeutung einer staatsrechtlich konstitutiven Handlung heranwuchs, wurde das Mittel größter Einflußnahme der Kirche auf das regnum. Hier erhält die gelasianische Zweigewaltentheorie vom 9. Jahrhundert ihre charakteristische Prägung. Auch die Auffassung des königlichen Amtes bekommt unter kirchlichem Einfluß

ein neues Gesicht. Nicht mehr der allein durch Gottes Gnade und persönliches Charisma aus allem Volk Hervorragende hat die Herrschaft in Besitz, sondern der Gedanke des christlichen Amtscharismas wird auch auf die weltliche Herrschaft ausgedehnt. Die königliche Würde ist ein Amt aus Gottes — in Wahrheit aus der Kirche — Hand durch die Salbung. Den kirchlichen Würdenträgern steht darum auch ein Aufsichts- und Mahnrecht zu, ob dieses Amt recht verwaltet wird. Die Ausbildung eines ganz neuen literarischen Genos, der Fürstenspiegel, ist beredter Ausdruck dieser neuen Auffassung. Von Klerikern wird jetzt die Aufgabe des guten Herrschers umrissen und eine feststehende Norm bestimmter Eigenschaften, die man Isidor von Sevilla, Augustin und vor allem Pseudocyprian entnahm, mußte der König besitzen, sollte er nicht als „böse“ und „tyrannus“, als ungeeignet verworfen werden. Für die Ausbildung der mittelalterlichen Weltanschauung hat das 9. Jahrhundert mit seinem strengen Traditionalismus und unwandelbaren Halten am Väterwort und -entscheid wenig Neues beigetragen. Jedoch an der Entwicklung der Gedanken über das Verhältnis von regnum und sacerdotium hat es, mitten im Kampf beider Gewalten stehend, den allmählichen Zusammenbruch des karolingischen Gottesstaates und die Ausbildung einer bischöflichen und päpstlichen Herrschaft vor Augen, regen Anteil genommen. Hier sind wie stets realpolitische Verhältnisse und geistesgeschichtliche Wandlung so eng miteinander verknüpft, daß sie nur in gegenseitiger Berücksichtigung ein volles Bild der Verhältnisse geben können.[1] In zwei Linien verläuft die für das 9. Jahrhundert charakteristische Entwicklung des Verhältnisses der beiden Gewalten zueinander: einmal in der Emanzipation des fränkischen Klerus von der mehr und mehr im Sinken begriffenen Krone und dann in einer betonten Einflußnahme der Kurie auf die Erhebung des neuen Kaisers.

Die Auffassung Karls d. Gr., daß der Herrscher zugleich auch Herr der Kirche sei, hielt sein schwacher Sohn nicht aufrecht. Unter

---

1. Hier liegt m. E. eine Schwäche in der Carlyleschen Darstellung der Anschauungen des 9. Jhd.s, die zu stark die einzelnen Gedankengänge in ihrer Entwicklung gleichsam parallel sieht, statt in ihrer Bezogenheit zu den jeweiligen Verhältnissen.

kirchlichem Einfluß stehend, meinte er der Kirche durch strenge Scheidung der Kompetenzen und Abgrenzung der Aufgabengebiete am besten zu dienen und räumte damit nur der Geistlichkeit einen umso größeren Einfluß auf die Gestaltung der fränkischen Politik ein. Die enge Vereinigung von Kirche und Königtum, wenn auch unter staatlicher Führung, lockerte sich zusehends und ließ alle Tendenzen zu einer größeren Selbständigkeit der kirchlichen Organe erwachen. Der Einfluß der kirchlichen Würdenträger, die unter Karl nach seinen Intensionen gearbeitet hatten, wurde unter seinem Sohn bestimmend für die ganze Politik, bald trat das Staatswohl hinter dem Wohl der Kirche zurück und kirchliche Ideale wurden in die Staatspolitik hineingetragen. Der erste Widerspruch gegen die Vermengung kirchlicher und weltlicher Aufgaben, die die Bischöfe von ihrem geistlichen Amt fernhalten, wurde laut.[2] Die Reformkonzilien von 828 und 829 zeigen, wie weit schon der Episkopat seine Stellung vorwärts geschoben hat, und in welcher Sprache er dem Königtum gegenüber zu treten wagt. Die Vita Walae berichtet von einer Rede Walas auf dem Reichstag von Aachen, in der er eine klare Kompetenzenscheidung ganz in gelasianischem Geist und Gedankengang vornimmt: „Außerdem wißt Ihr, aus welchen Ordnungen die Kirche Christi besteht. Gewiß ist es aber, daß man nach den Ämtern der einzelnen fragen muß, nämlich der Ordnung der Lehre und dem Stand des Staates ... Denn ohne Zweifel wird der Stand der gesamten Kirche von diesen beiden Ordnungen verwaltet“ ...[3] Ferner mahnt Wala, der Kaiser solle sich nicht um fremde Dinge kümmern, sondern um die seiner Rechtssphäre, die Priester aber sollen sich vor allem mit dem, was Gottes ist, beschäftigen. Es folgt in Kürze ein Fürstenspiegel, der die Aufgaben des Königs umreißt. „Denn in Dir ist die Grundlage des ganzen Reichs, in die göttlichen Dinge aber mögst Du Dich nicht mehr einmischen, als es Dir zuträglich ist (expediat) ... Warum mischst Du Dich in Göttliches, während so viel zu Deinen eigen-

2. M.G. Ll. I, 326 Reichstag von Aachen, c. 4.

3. M.G. SS. II, 548, vita Walae II ... Interea nostis, quibus ordinibus Christi constat ecclesia. Certum quippe, quod secundum singulorum officia requirendus est ordo disciplinae et status rei publicae. Unde primum considerari oportet intus divina, tum exterius humana; quia proculdubio his duobus totius ecclesiae status administratur ordinibus.

tümlichen Aufgaben gehört?“[4] „Der König hat frei über den Staat zu gebieten, in den Dingen seines Heeres, und Christus über die Dinge der Kirche, gleichsam den anderen Staat.“[5] Der Herrscher wird ermahnt, nicht das Eigentum der Kirche anzugreifen und zu weltlichen Zwecken gegen den göttlichen Willen zu benutzen. Schließlich wird die petrinische Binde- und Lösegewalt allen heiligen Priestern, die schon hinieden mit Gott regieren, vindiziert.

Ein großer geistiger Wandel von Gelasius zu Wala ist vollzogen, den wir bei allen folgenden Schriftstellern des 9. Jahrhunderts verfolgen können. Die beiden Gewalten sind nicht mehr realpolitisch in der Welt nebeneinandergestellt, sondern stehen innerhalb der Kirche, jedoch nicht der weltlich, hierarchisch organisierten Kirche, wie es etwa Carlyle auffaßt.[6] Ging doch gerade die Tendenz dahin, das staatliche Kirchenregiment abzuschütteln und eine klare Kompetenzenscheidung zu vollziehen, was zur Sphäre des Königs und was zur Sphäre der Geistlichkeit gehörte. Hier ist vielmehr Augustins Einfluß wirksam. In der civitas Dei stehen regnum und sacerdotium nebeneinander, und das Haupt beider ist Christus. Nicht die weltlich organisierte Kirche, die ja wie das regnum dem corpus permixtum angehören würde, sondern die unsichtbare Kirche Christi, die Ecclesia der civitas Dei ist gemeint, die die beiden großen Menschheitsordnungen, den Stand der Lehre und den des staatlichen Lebens, umfaßt. In dieser Einheit von regnum und sacerdotium sah man das Ideal, ein Zusammenwirken für den Gottesstaat, für die gläubige Christenheit, jedoch mit streng geschiedenen Aufgabengebieten und einer völligen Selbständigkeit einer jeden Gewalt in ihrem Wirkungskreis. Nach einer Periode so ausgeprägten Staatskirchentums, wie wir sie bei Karl d. Gr. sahen, hören wir eine neue kühne Sprache und die klare Scheidung der beiden Gewalten. Die Berufung auf die allen Priestern inne-

---

4. M.G. SS. II, 548 ... quia in te uno, secundum Salomonem totius stabilimentum est regni; in divinis autem ne ultra te ingeras quam expediat ... Velim, reverentissime imperator auguste, dicas nobis, tuis quid est quod tantum propriis interdum relictis officiis, ad divina te transmittis?

5. Ebendort ... habeat igitur rex rem publicam libere in usibus militiae suae ad dispensandum, habeat et Christus res ecclesiarum, quasi alteram rem publicam ...

6. I, 255.

wohnende Binde- und Lösegewalt zeugt von dem großen Selbstbewußtsein des fränkischen Klerus.

Diese Gedanken Walas fanden ihren prägnanten Ausdruck im Pariser Konzil von 829.[7] Die Konzilsakten sind von Jonas von Orléans redigiert worden,[8] und seine Schrift „De institutione regia"[9] lehnt sich so eng[10] an die Pariser Akten an, daß man früher annahm,[11] sie wären die Grundlage für die Pariser Synode gewesen. Jedoch die Untersuchungen von Waitz, Simson, Amelung und Reviron haben erwiesen, daß die Schrift des Jonas nach 829 entstanden ist und also aus den Pariser Akten geschöpft hat. In beiden Werken ist eine natürliche Dreiteilung gegeben: zunächst ein Abschnitt über das Verhältnis der beiden Gewalten zueinander, dann bei Jonas von Orléans ein Kapitel über das sacerdotium (Paris Kap. III, 8) und daran anschließend ein Fürstenspiegel (Paris Kap. II, 1 ff.). „Wir wissen",[12] so heißt es in den Konzilsakten von Paris, „wie wir es von den heiligen Vätern überliefert bekamen, daß der Körper der gesamten heiligen Kirche Gottes in erster Linie zwischen zwei hervorragende Personen geteilt ist, nämlich die priesterliche und die königliche. Hierüber schreibt der verehrungswürdige Bischof des römischen Stuhls, Gelasius, so an den Kaiser Anastasius: „Zwei (Dinge) sind es ja, sagt er, erhabener Kaiser . ." hier folgt nun die bekannte Gelasiusstelle, an die ein Wort des Fulgentius angeschlossen wird, „daß wie in der Kirche niemand mächtiger als der Priester so im Weltlichen niemand erhabener als der christliche Kaiser gefunden wird". Wie sehr beide Gewalten aufeinander angewiesen sind, und sich gegenseitig zu schützen und zu unterstützen haben, wird mit einem Wort des Isidor von Sevilla bewiesen.[13] Fast wörtlich übereinstimmend eröffnet Jonas von Orléans seinen Traktat über das Ideal einer christlichen Politik, denn ein eigentlich politisches Werk ist es nicht, sondern trägt in

---

7. Mansi XIV, 537 ff. M.G. Cap. II, 29. Conc. II, 2, 610.
8. Reviron, „Jonas d'Orléans" S. 32.
9. Reviron l. c., 134 ff. Ich zitiere nach der kritischen Textbearbeitung von R. Außerdem noch der Text Migne P. L. 106, 289 ff.
10. Reviron l. c., 48 ff.
11. D'Achery.
12. Mansi XIV, 537. M.G. Cap. II, 29. Conc. II, 2, 610.
13. Mansi XIV, 537. M.G. Cap. II, 29. Conc. II, 2, 610.

eine politische Materie christliche Ideale hinein. „Alle Gläubigen müssen wissen, daß die allgemeine Kirche ein Körper Christi ist, ihr Haupt derselbe Christus ist und in ihr in erster Linie zwei hervorragende Personen bestehen, die priesterliche nämlich und die königliche; um so viel ist die priesterliche hervorragender als sie für dieselben Könige Gott Rechenschaft abzulegen haben wird. Wie Gelasius, der verehrungswürdige Priester der römischen Kirche, an den Kaiser Anastasius schreibt, „zwei Dinge sind es“, sagt er, „erhabener Kaiser, von denen in erster Linie diese Welt regiert wird, die heilige[14] Autorität der Priester und die königliche Gewalt“ ... ebenfalls schließt sich das Fulgentiuswort wie bei den Pariser Akten an. Das schon eingangs von Gelasius übernommene „Rechenschaft-ablegen-müssen“ wird nun ein zweites Mal aufgegriffen: „Da also das Amt der Priester von einer solchen Autorität, vielmehr von einer solchen Entscheidung ist, daß sie auch für dieselben Könige Rechenschaft abzulegen haben werden, tut es gut, vielmehr ist es notwendig, daß wir um Euer Heil immer besorgt sind, damit Ihr nicht, was ferne sein möge, von dem Willen Gottes abirrt in dem Amt, das er Euch übertrug, dazu ermahnen wir Euch wachsam. Und wenn, was ferne sein möge, Ihr auf irgendeine Weise von dem abfallt, was wir mit priesterlichem Eifer demütig zu mahnen und heilsam zu sorgen haben, werden wir Euerem Heil den passenden Rat vortragen, damit wir nicht wegen unserer Blindheit und unseres Schweigens verdammt werden, sondern vielmehr wegen der tüchtigen Sorge und heilbringenden Ermahnung von Christus Lohn gewinnen.“[15] Ebenso wie von Wala werden regnum und sacerdo-

---

14. Im Gegensatz zu Gelasius „die geheiligte“.

15. Reviron, S. 134 ... Sciendum omnibus fidelibus est quia universalis Ecclesia corpus est Christi et eius caput iidem est Christus et in ea duae principaliter extant eximiae personae, sacerdotalis (videlicet et regalis tantoque est praestantior sacerdotalis) quanto pro ipsis regibus Deo est rationem redditura. Unde Gelasius, Romanae ecclesiae venerabilis pontifex ad Anastasium imperatorem scribens: Duae sunt inquit, imperator auguste, quibus principaliter hic regitur mundus, auctoritas sacra pontificum et regalis potestas ... Ergo quia tantae auctoritatis immo tanti discriminis est ministerium sacerdotum, ut de ipsis etiam regibus Deo sint rationem reddituri, oportet, imo necesse est, ut de vestra salute semper simus solliciti, vosque ne (a)voluntate Dei quod absit, in ministerio quod vobis commisit, erretis, vigilanter admoneamus, et si, quod absit, ab eo aliquomodo exorbitaveritis, pontificali

tium als die beiden großen Ordnungen des Lebens in die Ecclesia im augustinischen Sinn hineingestellt. Der Gedanke der Einheit, die das ganze Weltregiment ordnet und zusammenhält, der als Ideal der Kirche auf das weltanschauliche Denken des Mittelalters so großen Einfluß gewann und später das Verhältnis von regnum und sacerdotium nach den beiden Polen der einen Weltmonarchie und der einen Weltkirche auseinander zog, war der beherrschende Gedanke des beginnenden 9. Jahrhunderts.[16] Er hat auf die Politik des fränkischen Reichs bis zur Mitte des Jahrhunderts einen bestimmenden Einfluß geübt.[17] Diesem unitas-Gedanken ordnet auch Jonas beide Gewalten unter; in dem einen Körper Christi stehen die beiden Gewalten nebeneinander. Der gelasianische realpolitische Dualismus ist in einer höheren Einheit aufgehoben. In der civitas Dei — nicht innerhalb der weltlich hierarchischen Kirche, aus der man gerade das Königtum als Herrscher verwies, standen regnum und sacerdotium nebeneinander, die den Gottesstaat und damit die gesamte Christenheit gemeinsam verwalten sollten, die geistliche Gewalt in ihren religiösen Fragen, die weltliche Gewalt in der Verteidigung gegen die äußeren Feinde und in der Handhabung der Gerichtsbarkeit. Jede Sphäre sollte ihre Eigenständigkeit haben und für die ihr eigentümlichen Aufgaben wirken. Dazu wählte man gerade als Beweis das gelasianische Wort von den beiden Gewalten, um ein Übergreifen der einen Gewalt in die Sphäre der anderen zurückzuweisen. Nicht in einer Trennung von Kirche

---

studio humiliter admonendo et salubriter procurando, opportunum consultum saluti vestrae conferamus, ut non de silentio taciturnitatis nostrae dampnemur, sed magis de sollertissima cura et admonitione salutifera remunerari a Christo mereamur.

16. R. Faulhaber, „D. Reichseinheitsgedanke i. d. Lit. d. Karolingerzeit bis z. Vertrag v. Verdun", Berl. Diss. 1931.

17. Mit der Reichsteilung von Verdun und stärker noch mit der Teilung von Mersen überwindet der beginnende Nationalstaatengedanke den Reichseinheitsgedanken. Als Ideal ist er noch nach Verdun aufrecht erhalten worden und erscheint in der diplomatischen Sprache der verschiedenen Reichstage, jedoch hat er jede praktische politische Wirksamkeit verloren und stirbt mit der Generation aus, die die große Einheit unter Karl d. Gr. erlebt hatte. Vgl. M.G. Cap. II, 115. M.G. Ll. I, 394. Hinkmar, Migne P.L. 125, 699, 746. M.G. Ll. I, 458, 460, 501. M.G. Epp. VII, 388 Fragm. n. 2 u. 4. Dagg. Schultze, „Kaiserpol. u. Einheitsged." Bln. Diss. 1926.

und Staat[18] wollte man diese Frage lösen. Das war für das Mittelalter eine Unmöglichkeit, sah es doch in einer völligen gegenseitigen Durchdringung staatlichen und kirchlichen Lebens sein Ideal erfüllt, aber man will das staatliche Kirchenregiment, eine Vorherrschaft des Staates in dogmatischen Fragen abschütteln und allein von Geistlichen die religiöse Sphäre verwaltet sehen. Kein menschliches Wesen soll rex et sacerdos zugleich sein, sondern allein Christus kann Königtum und Priestertum in sich vereinigen — wie es auch kurz danach auf dem Reichstag von Diedenhofen 844 zum Ausdruck gebracht wird. Der Gedanke der beiden Urstände (personae), von denen jede einem eigenen Lebensgesetz zu folgen hat, tritt hier auf: das Königtum als Vertreter für den organisch aus Volk, Blut und Rasse erwachsenen Adel, der im Diesseits verankert, mit Vergangenheit und Zukunft seines Volkes verbunden ist, Geschichte macht, darstellt und lebt, und dem zweiten Urstand, dem Priestertum, — dieser „Wachseinsgemeinschaft"[19] — das an Überirdisches gebunden völkische und rassische Grundlagen daher ablehnen muß und nicht der tätige sondern der reflektierende und deutende Teil in dieser Zweigliederung der Christenheit ist. Aus dieser besonderen Bindung an die Gottheit und der daraus erwachsenden Verantwortung wird nun ein klarer Vorrang gezogen. Nicht mehr als gleichberechtigte, in jeder eigenen Sphäre unabhängige stehen sich regnum und sacerdotium gegenüber, sondern dem Priestertum wird ein Mahn- und Aufsichtsrecht über den König zuerteilt.[20] In dem nun folgenden Fürstenspiegel[21] bewährt sich dieses Aufsichtsrecht in der Aufstellung eines fest umrissenen Herrscherideals, das als Hauptprinzip den augustinischen iustitia-Begriff[22] hat, das der Fürst erfüllen muß, will er nicht als tyrannus gelten und gewärtigen, vom Priestertum als zur Herrschaft ungeeignet verworfen zu werden. Bezeichnend für das 9. Jahrhundert ist unter kirchlichem Einfluß die Auffassung von der königlichen Würde als eines Amtes, das der Herrscher von Gott empfängt, und

---

18. Lilienfein l. c. 46 ff.
19. Spengler, „D. Staat", S. 19.
20. Reviron, Cap. II, 137.
21. derselbe Cap. III, 139 ff.
22. derselbe S. 84.

das bei nicht richtiger Führung ihm wieder genommen werden kann. Seine Hauptaufgabe ist Schutz der Kirche und ihrer Diener,[23,24] jedoch darf er sich innerhalb der Kirche keine Gewalt anmaßen.[25] Bemerkenswert ist in dieser Zeit der Erblegitimität deren ausdrückliche Verwerfung[26] und die Berufung auf die allein von Gott erteilte Herrschaft. Priestertum und Laienschaft sollen in gemeinsamer christlicher Liebe verbunden sein[27] und die Gebote Gottes erfüllen, die hoch über allen weltlichen Gesetzen stehen.[28]

Drei wesentlich neue Gedanken trägt also das beginnende 9. Jahrhundert in die gelasianische Zweigewaltentheorie hinein:[29] es ist einmal die Ablösung aus der realpolitischen Sphäre: nicht mehr Kaisertum und Papsttum stehen in der Welt einander gegenüber sondern die beiden großen Stände, Priestertum und Laienschaft, als deren Spitze der König erscheint. Jede hat ihre eigentümliche Daseinsform in der Geschichte und beide stehen nebeneinander in der civitas Dei, in der einen Ecclesia Christi. Der zweite Gedanke ist die neue Auffassung von dem Amtscharakter der königlichen Gewalt. Dem bischöflichen Amtscharisma entsprechend ist jetzt die weltliche Gewalt nicht mehr Besitz sondern officium und ministerium aus Gottes Hand. Daraus aber leitet sich der letzte Gedanke ab: das Aufsichtsrecht und damit eine hervorragendere (praestantior) Stellung des Priestertums gegenüber der weltlichen Gewalt. Dadurch wird aber im realpolitischen Leben eine Einflußnahme in das staatsrechtliche Gebiet eröffnet.

---

23. Reviron, Cap. II, 137. Cap. IV, 145.

24. Die gleiche Aufgabe schreibt Jonas der weltlichen Gewalt in einer ganz ähnlichen Ständegliederung in der Historia translationis S. Hucberti zu. Nur ist hier das Priestertum geteilt in das Mönchstum, dem das Gebet zusteht, und den Episkopat, der alle anderen Ordnungen überragt und die Aufgabe hat, alle, die vom rechten Weg abirren, zurückzuführen ad lineam rectitudinis.

25. Reviron, Cap. IV, 147.

26. derselbe Cap. VII, 155/156.

27. derselbe Cap. IX, 159.

28. derselbe, Cap. XI, 168.

29. Das Wort sollte nicht mehr aus dem Zitatenschatz des 9. Jhd.s verschwinden. Zu Beginn des Jhd.s wurde es aus den kanonistischen Quellen besonders der Quesnelliana und der Hadriana angeführt, aus ersterer geht es dann in die Sammlung des Pseudoisidor über. Vgl. Maaßen, „Quellen d. kan. Rechts“, S. 280 u. Hinschius, „Decretales Pseudoisidorianae“, S. 105, 137, 639.

Dieses Aufsichtsrecht der geistlichen Gewalt machte sich zum ersten Mal gegenüber dem Kaiser bei den bald folgenden Aufständen der Söhne gegen ihren Vater geltend. Einen wie schlechten Dienst sie damit der Krone erwiesen, offenbarte sich bald in dem raschen Verfall jeglicher staatlichen Ordnung.[30] Die öffentliche Kirchenbuße von Soissons[31] zeigt, mit welchem Selbstgefühl die Geistlichkeit als die vicarii Christi et clavigeri regni caelorum ihre Gerichtsbarkeit über den König übte,[32] und man versteht die bissigen Seitenhiebe des kaiserlich gesonnenen Nithard[33] auf die politisierenden Bischöfe, der sah, wie die staatlichen Verhältnisse in den Händen der Geistlichkeit sich gegen die Krone kehrten. Der Episkopat hatte Gregor IV. zum Schiedsrichter über den Kaiser und seine aufrührerischen Söhne über die Alpen gerufen,[34] angeblich, weil er allein für Frieden und Einheit wirken könne.[35] Auf diesen Standpunkt stellte sich auch Gregor selbst den kaiserlichen Vorwürfen gegenüber.[36] Den Angriffen der treu gebliebenen fränkischen Bischöfe,[37] er habe seinen Treueid gegen den Kaiser gebrochen und den „heiligen kaiserlichen Befehl" mißachtet, antwortet Gregor stolz:[38] „Der Befehl des apostolischen Stuhls müßte Euch nicht weniger heilig erscheinen als jener, den Ihr den kaiserlichen nennt; ferner entbehrt es der Wahrheit, was Ihr sagt, daß jener (der kaiserliche Befehl) vorginge. Nicht jener nämlich hat den Vorzug sondern unserer, das ist der päpstliche. Denn Ihr müßt wohl wissen, daß das priesterliche Regiment der Seelen größer ist als das kaiserliche, welches das zeitliche ist." Mit der Berufung

---

30. Dümmler, „Gesch. d. ostfrk. Reichs" I, 89 ff.
31. v. Schubert, „Gesch. d. christl. Kirche i. Frühma." S. 104.
32. M.G. Ll. I, 366.
33. M.G. SS. II, Lib. I.
34. Nithard M.G. SS. II, 652. Anonymus M.G. SS. III, 635, c. 48.
35. Vita Walae Lib. II, M.G. SS. II, 560. Agobard M.G. Epp. V, 227.
36. Vita Walae M.G. SS. II, 564.
37. Aus dem Brief Gregors an die Bischöfe zu erschließen. Migne P.L. 104, 300, 301.

38. Migne P.L. 104, 299 A B ... Quia iussio apostolicae sedis non minus vobis sacra videri debuerat, quam illa quam dicitis imperialem; deinde quia veritate caret, quod dicitis, illam praevenisse; non enim illa praevenit, sed nostra id est pontificalis. Neque ignorare debueratis maius esse regimen animarum, quod est pontificale quam imperiale, quod est temporale.

auf Gregor von Naszianz erinnerte er die fränkischen Bischöfe an den römischen Primat und das Gesetz Christi, das die Priester der päpstlichen Autorität unterstellte.[39] Gegenüber der staatskirchlichen Auffassung des kaiserlichen Episkopats betonte nun auch das Papsttum wieder die höhere Autorität der geistlichen Gewalt, wie der fränkische Klerus es kurz zuvor auf den Reformkonzilien getan hatte, aber zugleich mit der speziellen Wendung des Vorranges des Stuhles Petri, dem die Herrschaft über alle Priester zusteht. Wenn aber schon alle Geistlichen seinen Befehlen gehorchen müssen, um wieviel mehr sind dann diese Befehle allen weltlichen Maßnahmen voranzustellen! Der Kreis um Wala und Agobard rief den Papst zum Schiedsrichter an über den Kaiser und zur moralischen Unterstützung der eigenen Partei und räumte ihm damit selbständig ein Recht des Eingreifens in die fränkischen Staats- und Kirchenverhältnisse ein, indem Gregor IV. Ludwig den Frommen seiner Regierung verlustig erklärte[40] und dafür Lothar I. zum Defensor der Kirche erhob.[41] Die Wiedereinsetzung Ludwigs in die Herrschaft im folgenden Jahr mit ihrem kirchlichen Gepränge beweist nur von neuem, wie weit die Emanzipation des Klerus von der Krone schon fortgeschritten war, und welche Anerkennung das Kaisertum selbst der geistlichen Einflußnahme auf staatsrechtlichem Gebiet entgegenbrachte. Während nun sich in immer neuen Familienzwisten das Königtum selbst zerfleischt, erscheint die Kirche als das einzig Verbindende, Ruhende. In dieser turbulenten Zeit verstand es der Landesepiskopat, mehr und mehr seiner Gewichtigkeit bewußt, seine selbständige Stellung im Staatswesen zu betonen. Mit dem Gelasiuswort von den zwei Gewalten dokumentierte man wieder in Aachen 836 seine Eigengesetzlichkeit.[42] In enger Anlehnung an das Konzil von Paris werden auch hier die Pflichten der beiden personae umrissen, die Unverletzlichkeit und

39. Migne P.L. 104, 299.

40. Vita Walae M.G. SS. II, 565.

41. Vita Walae M.G. SS. II, 564.

42. M.G. Conc. II, 2, 705 ... Primo visum est normam universae religionis atque ecclesiasticae disciplinae in duabus consistere personis, pontificali videlicet atque imperiali, de qua re Gelasius Romanae sedis venerabilis episcopus ad Anastasium scripserit ita imperatorem: Duae sunt ...

Eigenständigkeit der beiden Ämter betont,[43] und die Stärkung der bischöflichen Autorität durch kaiserliche Gewalt gefordert.[44] Das Beispiel des alttestamentlichen Königs Ozias[45] wurde wieder herangezogen, um eine Einmischung des Kaisers in geistliches Gebiet zurückzuweisen. Trotzdem waren beide Gewalten von der notwendigen Zusammenarbeit innerhalb des corpus Christi überzeugt und betonten immer wieder, wie nur im friedlichen Nebeneinander und Zusammenwirken jeder Einzelne fruchtbringende Arbeit leisten könne.[46] Das ist eine sich immer wiederholende Beteuerung auch nach der Reichsteilung von Verdun, sei es in Coulaines[47] oder Diedenhofen,[48] gerade weil wohl beide Teile spürten, daß nur im engsten Zusammenhalt die völlig ins Wanken geratenen politischen Verhältnisse zu retten waren. Die Kirche fühlte, daß sie des königlichen Schutzes bedurfte, und das Königtum wollte seine schwindende Macht mit kirchlicher Hilfe und Legitimation stützen. Aber der spürbare bischöfliche Einfluß auf solchen Reichstagen ließ doch in allen Bekenntnissen das moralische Übergewicht der priesterlichen Autorität durchklingen,[49] das seiner kirchlichen Disziplinargewalt auch die weltlichen Herrscher unterworfen sah. Die Bischöfe nahmen auf den Reichstagen die Leitung und Entscheidung

---

43. M.G. Conc. II, 2, 723 ... Hic vero ornatus fieri ullatenus nequit, nisi uniuscuiusque officium proprie conservetur immo peragatur. Constat autem eam peregrinantem duabus, ut dictum est, praesentialiter personis gubernari, sacerdotali scilicet ac regali, quatenus auctoritate episcopali atque imperiali censura intrinsecus et extrinsecus circumsepta, liberius modum proprium valeat conservare.

44. Ebendort.

45. M.G. Conc. II, 2, 758.

46. Walafried Strabo „de exordiis" Cap. 32. M.G. Cap. II, 516 ... Caeterum ex utriusque ordinis coniunctione et dilectione una domus Dei construitur, unum corpus Christi efficitur cunctis membris officiorum suorum fructus mutuae utilitati conferrentibus ...

47. M.G. Cap. II, 255 ... si vero obaudire rennuerit, tunc pontificalis auctoritas et regalis sublimitas atque in caritatis connexione persistentium magnanimitas, secundum, quod res et necessitas postulaverit ... zelum suae devotionis ferventissime exerat, et quod inspirante Deo agendum in omnem salutis et utilitatis atque honestatis partem iudicaverit inrefragabiliter peragat.

48. M.G. Cap. II, 114 ... ita ecclesiam dispositam esse, ut pontificali auctoritate et regali potestate gubernetur ... Ebenso Synode v. Mainz 852 M.G. Cap. II, 185.

49. Diedenhofen M.G. Cap. II, 112, Beauvais 845 M.G. Cap. II, 387.

in ihre Hand,[50] und sahen das Aufsichtsrecht über staatliche Dinge als ihre Aufgabe und Pflicht an, die ihnen aus ihrem Seelsorgeramt für die Könige erwuchs, verweigerten jedoch der staatlichen Gewalt jeden Einfluß in die geistliche Sphäre.[51] Ja, man suchte nun die Krone aus den längst von ihr geübten Rechten der Bistumsbesetzung und Verfügung über das Kirchengut zu verdrängen. Die aus Landes- und Eigenkirchentum erwachsenden königlichen Rechte wurden plötzlich angefochten und das kanonische Recht dagegen angeführt, das der Gemeinde die freie kanonische Wahl des Bischofs, der Kongregation die ihres Abtes sicherte.[52] Nicht mehr der Herr der Kirche sollte über das Kirchengut verfügen[53] sondern die kirchlichen Würdenträger, zu deren Sphäre alles gehörte, „was Gottes ist". So sollte auch der Priester nicht mehr einem weltlichen Gericht unterstellt werden können,[54] da er doch von denen nicht gerichtet werden könne, die selbst von seiner Gewalt und seinem Urteilsspruch im jüngsten Gericht abhängig seien.

Völlig vereinzelt steht ein Brief des Hrabanus Maurus an Brunward von Hersfeld,[55] der entgegengesetzt der einhelligen Meinung des 9. Jahrhunderts von dem göttlichen Ursprung der staatlichen Gewalt die kaiserliche und königliche Macht aus menschlichem Ursprung ableitet. Er sticht umsomehr von seiner sonstigen Haltung ab, als Hrabanus gerade nach 833 im Liber de reverentia filiorum erga patres et subditorum erga reges[56] und in seinen sonstigen Äußerungen eher als Vertreter eines starken Staatskirchentums anzusprechen ist, wie es sich noch länger in Ostfranken[57] gegenüber

---

50. Reichstag v. Metz 859 M.G. Ll. I, 458. Savonières 859 M.G. Cap. II, 447.

51. Synode v. Thousay 860. Mon. cath. Roscovany V, 3—4.

52. Florus v. Lyon, Liber de electionibus episcoporum Migne P.L. 119, 11 ff. Hinkmar an Abt Hugo b. Flodoard M.G. SS. XIII, 537. Hinkmar an Ludwig IV. Migne P.L. 126, 111.

53. Agobard von Lyon, De dispensatione ecclesiasticarum rerum. Migne P.L. 104, 227 ff. Hinkmar, De fide Carolo regi conservanda Migne P.L. 125, 983. Hinkmar, Pro ecclesiae libertatum defensione Migne P.L. 125, 1035.

54. So Jonas v. Orléans, Migne P.L. 106, 210 ff.

55. M.G. Epp. V, 528.

56. M.G. Epp. V, 404 ff.

57. Vgl. Joh. Schur, „Königtum u. Kirche im ostfrk. Reich v. Tode Ludwigs d. Deutschen bis Konrad I." 57. Heft d. Görresgesellschaft 1931.

der kirchlichen Emanzipation im Westreich gehalten hat, und das Hrabanus als Erzbischof von Mainz und Primas der deutschen Kirche sonst keineswegs anfocht. „Zwei Würden und Gewalten werden unter den Menschen gefunden. Die eine ist aus menschlichem Ursprung erfunden, dies ist die kaiserliche und königliche. Die andere aber ist durch göttliche Autorität eingerichtet. Dies ist die priesterliche. Von diesen beiden führt die eine die Körper der Menschen zum Tod, die andere die Seelen zum Leben. Keinem der Könige ist es erlaubt, die göttlichen Gebote gering zu achten, sondern die guten Könige bemühten sich vielmehr, dem König der Könige sich zu unterwerfen und seinem Gebote zu gehorchen, weshalb sie auch zu Siegern über alle ihre Feinde gemacht worden sind."[58] Das Bild der zum Leben führenden geistlichen und der zum Tode führenden weltlichen Gewalt führte schon Alkuin an,[59] aber völlig neu und merkwürdig ist die These vom menschlichen Ursprung der weltlichen Gewalt und läßt sich nur aus einer Konfliktsstimmung zwischen Ludwig dem Deutschen und Hraban erklären.[60] Diese Auffassung wurde weder von der Geistlichkeit noch von der Kurie damals geteilt, im Gegenteil, von dem göttlichen Ursprung der weltlichen Gewalt war man allgemein überzeugt, die Zusammenarbeit beider Gewalten wurde als ein Gebot Christi aufgefaßt, der die Regierung der Ecclesia — stets in dem augustinischen Sinn einer höheren Einheit von regnum und sacerdotium — sowohl Priestern als Königen übertragen hat,[61] die in gegenseitiger Hilfe die Rechte und Anordnungen der beiden Gewalten durchzusetzen sich bemühen sollten.[62] Daß man diese Zusammenarbeit in

58. M.G. Epp. V, 528 ... Magistratum politicum ab hominibus esse, cum ab ipso Deo habeat originem. Sic enim inquit: duae dignitates atque potestates inter homines constitutae reperiuntur. Una ex humana inventione reperta, hoc est imperialis atque regalis. Altera vero ex divina auctoritate instituta, hoc est sacerdotalis. Quarum una hominum corpora parat ad mortem, altera animas nutrit ad vitam. ... Nulli regum licuit, divina profanare mandata sed magis semper boni reges studuerunt regi regum semetipsos subiicere et eius praeceptis obedire. Unde etiam superiores effecti sunt omnibus inimicis suis ...

59. Vgl. oben S. 43.

60. Dümmler l. c. I, 242.

61. Servatius Lupus i. Bibl. de l'éc. des Hautes Études 1888, S. 103.

62. Benedikt III. an die Bischöfe Galliens, Migne P.L. 129, 1001.

einer klaren Scheidung der Kompetenzen der beiden Gewalten verfolgt wissen wollte, bei der jede Gewalt in ihrer Sphäre selbständig und unabhängig sein sollte, war die allgemeine Auffassung.

So sah auch der größte Papst des 9. Jahrhunderts, Nikolaus I., das Verhältnis von regnum und sacerdotium. Wenn es ihm wie keinem anderen seiner Vorgänger und Nachfolger bis zu Gregor VII. gelang, die Freiheit der geistlichen Gewalt von staatlichen Eingriffen, den politischen Primat des Papsttums auszubauen und zu festigen und dem Staat gegenüber eine völlig selbständige und selbstbewußte Haltung einzunehmen, so war er doch weit entfernt, an eine Trennung von regnum und sacerdotium[63] zu denken. Solche Gedanken konnten erst nach den schweren Auseinandersetzungen des Investiturstreites an Boden gewinnen. Nikolaus I. steht ganz auf dem gelasianischen Gedanken des gottgesetzten Nebeneinander beider Gewalten, der notwendigen Zusammenarbeit zum Wohle beider Ordnungen.[64] Auch er verlangt eine Kompetenzenabgrenzung und die völlige Autonomie der geistlichen Sphäre, wie er auch dem Staat seine völlige Freiheit und Selbständigkeit anerkennt.[65] In dem Schreiben an Kaiser Michael von Byzanz legt er seine Auffassung von den beiden Gewalten dar, die sich eng an die gelasianische anlehnt, Worte seines großen Vorgängers anführt und doch in dem selbständigen Ausbau der Gedanken den Fortschritt des Verhältnisses zwischen regnum und sacerdotium dokumentiert. Nachdem er seine Mahnpflicht gegenüber dem Kaiser mit Worten aus dem Gelasiusbrief an den Kaiser Anastasius begründet hat, fährt er fort: „Das, was durch göttliches Urteil festgesetzt ist, kann nicht durch menschliche Anmaßung umgestoßen werden. Wir aber bitten Euch, wollet nicht Euer vorgreifendes Urteil der Kirche Gottes auferlegen, jene trägt ja keinen Vorentscheid in Eure Herrschaft, da sie mehr für seine Festigkeit den ewigen Gott bittet und für Eure Unversehrtheit und ewiges Heil in beständiger Demut

---

63. So Greinacher, „D. Anschauungen d. Papstes Nikolaus üb. d. Verhältnis v. Staat u. Kirche“ 1909, S. 17 ff., S. 38 u. Perels, „Papst Nikolaus I.“ S. 172.

64. Dempf l. c. S. 167. Hauck, „D. Gedanke d. päpstl. Weltherrschaft“ S. 14/15. Hauck, „Kirchengesch.“ II, 514.

65. Nikolaus I. an Karl d. Kahlen 863. M.G. Epp. VI, 370. ... Non ... terminos, quos posuerunt patres nostri transgredi cupiamus ...

betet. Wollt nicht Euch dessen anmaßen, was das ihre ist, wollt nicht das, was ihr allein übertragen ist, entreißen, da Ihr wißt, daß ja natürlich jeder Verwalter der weltlichen Dinge von dem Heiligen um so mehr abstehen muß, als es einem jeden auf der Liste der Kleriker und für Gott Streitenden zukommt, sich mit keinen weltlichen Aufgaben zu befassen."[66] Er fährt dann mit Worten des 4. Traktats des Gelasius fort, in dem dieser das Melchisedekbild anführt, aber es zeigt sich auch hier, wie Nikolaus mit wenigen Worten die gelasianische Formulierung zuspitzt auf einen höheren moralischen Wert des Papsttums:[67] „Aber als es zur Ankunft des einen Königs und Priesters kam, riß kein Kaiser die Rechte[68] des Priestertums an sich, noch maßte sich ein Priester den Namen der Kaiser an,[69] da ja derselbe Mittler Gottes und Mensch (aller) Men-

---

66. M.G. Epp. VI, 485/486 ... Impelli non valent humanis praesumptionibus quae divino sunt iudicio constituta. Desinant ergo, rogamus, temporibus vestris quidem per occasionem perturbationem ecclesiasticam praecipitanter appetere et quae non licent ambire; alioquin et quod malle appetiverunt non perfruentur et ipsam quoque christianitatem nisi resipuerent prorsus amittent. Vos autem, quaesumus, nolite, praeiudicium Dei ecclesiae irrogare; illa quippe nullum imperio vestro praeiudicium infert cum magis pro stabilitate ipsius aeternam divinitatem exoret et pro incolumnitate vestra et perpetua salute iugi devotione precetur. Nolite quae sua sunt usurpare, nolite quae ipsi soli commissa sunt velle surripere, scientes quia tanto nimirum a sacris debet omnis mundanarum rerum administrator esse remotus, quanto quemlibet ex catalogo clericorum et militantium Deo nullis convenit negotiis saecularibus implicari. Denique hi, quibus tantum humanibus rebus et non divinis praeesse permissum est, quomodo de his, per quos divina ministrantur, iudicare praesumant, penitus ignoramus ...

67. M.G. Epp. VI, 486 ... Sed cum ad verum ventum est eundem regem atque pontificem, ultra sibi nec imperator iura pontificatus arripuet nec pontifex nomen imperatorium usurpavit. Quoniam idem mediator Dei et hominum homo Christus Jesus sic actibus propriis et dignitatibus distinctis officia potestatis utriusque discrevit, propria volens medicinali humilitate sursum efferi non humana superbia rursus in inferna demergi, ut et christiani imperatores pro aeterna vita pontificibus indigerent et pontifices pro cursu temporalium tantummodo rerum imperialibus legibus uterentur, quatenus spiritalis actio carnalibus distaret incursibus et ideo Deo militans minime se negotiis saecularibus implicaret ...

68. Thiel I, 567 Gelasius: ultra sibi nec imperator pontificis nomen imposuit ...

69. Thiel I, 567 Gelasius: ... Nec pontifex regale fastigium vindicavit ...

schen festsetzte, daß die Ämter beider Gewalten nach ihren eigentümlichen Taten und Würden geschieden seien, wollte er, daß durch heilsame Demut das Eigentümliche in die Höhe emporgetragen würde und nicht durch menschlichen Hochmut zurück in das Niedere versinke,[70] daß auch die christlichen Kaiser für das ewige Leben die Priester nötig haben und die Priester nur[71] für den Lauf der weltlichen Dinge der kaiserlichen Gesetze bedürfen."

Der Vergleich mit dem gelasianischen Original zeigt, wieviel schärfer die Sprache Nikolaus' I. geworden ist. Auch er sieht nicht mehr wie Gelasius die beiden Gewalten in der realpolitischen Welt nebeneinander, sondern ordnet sie in ein ethisches Nebeneinander, wie es sich schon aus der Formulierung Walas und Jonas' ahnen ließ, die die beiden Gewalten in die civitas Dei hineinstellten. Wird aber erst vom Blickpunkt des Priesters aus ein Wertvergleich eines ethischen „in die Höhe emportragen" oder „in das Niedere zurücksinken" konstruiert, ein Gut-böse-Verhältnis, so war bei der feststehenden Höherschätzung der geistlichen Gewalt als einer der Gottheit besonders nahe verbundenen nur ein kleiner Schritt, die weltliche Gewalt als böse zu verdammen. Jedoch diese Konsequenz zog das 9. Jahrhundert keineswegs,[71a] dieser Gedanke findet sich erstmalig bei Gregor VII. in seinem Schreiben an Hermann von Metz und ist sogar in der Kampfzeit des Investiturstreits von keiner Seite aufgegriffen worden, weil dem 11. Jahrhundert ein solcher klaffender Spalt zwischen Kirche und Staat noch nicht denkbar war. Hier liegt jedoch ein Ansatzpunkt, die beiden Gewalten in ein ethisches Vergleichsverhältnis zu setzen. Nikolaus I. hat in zwei Richtungen den politischen Primat ausgebaut und vorwärts getragen. Erstens in der Forderung einer Herrschaft des römischen Stuhls wieder über die universale Kirche, und zweitens in der Forderung einer unbedingten geistlichen Gerichtsbarkeit über Kleriker und Laien. Von der hohen Bedeutung und Würde seines Amtes war er voll erfüllt, und in großartiger Formulierung verkündigte er den Primat Petri.[72] Er beanspruchte für das Papsttum die alleinige und

70. Dagegen Thiel S. 568 ... quoniam Christus ... sic actionibus propriis dignitatibusque distinctis officia potestatis utriusque discrevit, suos volens medicinali humilitate salvari, non humana superbia rursus intercipi ...

71. fehlt bei Gelasius!

71a. Dagg. Greinacher, l. c. S. 40.

72. M.G. Epp. VI, 433, 474 an Kaiser Michael.

absolute Herrschaft über die Kirche und verlangte den strengsten Gehorsam gegen den Stellvertreter Petri. Dadurch geriet er nicht nur mit der orientalischen Kirche sondern ebenso sehr mit dem Landesepiskopat in Westfranken und Lothringen in heftige Konflikte. Er zog alle Entscheidungen an den apostolischen Stuhl,[73] alle Appellationen hatte der Papst fürderhin zu entscheiden, Bischofsabsetzungen wurden nur durch ihn möglich, er allein konnte das Pallium verleihen. Mit dieser Zusammenfassung aller Macht in der Hand der Kurie untergrub er zugleich die Stellung und das Ansehen der Metropoliten. Es war nicht verwunderlich, daß vor allem der selbstbewußte fränkische Klerus, an seiner Spitze Hinkmar von Reims, durch diese Zentralisation der geistlichen Gewalt in der Hand des Papstes mit der Kurie in schwere Kämpfe geriet. Die gleiche Tendenz wie Nikolaus I. verfolgte die kurz vorher im Frankenreich entstandene Pseudoisidorische Dekretalenfälschung, die auf Kosten der Metropoliten die bischöfliche Gewalt zu stärken suchte und zu diesem Zweck die päpstliche Autorität beträchtlich erweiterte. Pseudoisidor, der übrigens auch den Gelasiusbrief an Kaiser Anastasius aufnahm,[74] fand bald eine rege Benutzung sowohl an der Kurie als auch in Franken, und die häufige Zitierung des Duo-quippe-Briefes in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts steht gewiß hiermit in engem Zusammenhang. Mit dieser Stärkung der päpstlichen Gewalt ging naturgemäß eine Schwächung der staatlichen Position Hand in Hand. In der Forderung der freien Bischofs- und Abtwahl, Freiheit der Landessynoden von der weltlichen Gewalt und vor allem Freiheit des Klerus vom weltlichen Gericht stieß er an das fränkische Gewohnheitsrecht des Königs als des Summepiskopus seiner Landeskirche. Damit rührte er aber auch an die Grundlagen der fränkischen Königsmacht überhaupt, denn auf der Zusammenarbeit von Krone und Geistlichkeit ruhte das gesamte Staats- und Verwaltungsleben des fränkischen Staates. Dazu kam, daß die Nachkommen Karls d. Gr. durch eigene Schwäche und Würdelosigkeit der Stärkung der geistlichen Gewalt die nötigen Handhaben boten. Aus der höheren moralischen Autorität der geistlichen Gewalt leitete Nikolaus I. sein Recht der Ge-

73. M.G. Epp. VI, 606.

74. Hinschius S. 639, aus der Quesnel'schen Sammlung.

richtsbarkeit über die Fürsten ab, die er gegenüber Lothar II. in seinem Ehehandel mit der Teutberga zu üben wußte. Von ihnen forderte er gleichen Gehorsam wie von jedem anderen Laien, da die kirchlichen Gesetze jedem weltlichen Gesetz vorgehen.[75] Hier ist der Schritt vorwärts getan in der Emanzipation der Kurie von der Staatsgewalt. Zwar schritt Nikolaus noch nicht bis zur Exkommunikation und Absetzung Lothars und Kaiser Michaels sondern drohte nur mit dieser Maßnahme, so war doch mit der Ausübung einer solchen geistlichen Strafgewalt über weltliche Herrscher das Schwergewicht der beiden gleichgeordneten Gewalten zu Gunsten des Papsttums verschoben und der Krone im Ansehen der Untertanen eine schwere Einbuße zugefügt. Wenn es sich auch bei dieser Maßnahme Nikolaus' um eine reine Ausübung seelsorgerischer Pflichten handelte, und die allgemeine Anschauung den König dem Kirchengesetz verpflichtet sah, war nicht diese Strafgewalt, da sie sich gegen den Lenker des Staates richtete, ein Übergriff in die staatliche Sphäre? Wo sollte bei dieser Verwicklung staatlicher und weltlicher Befugnisse und Verhältnisse eine Kompetenzenabgrenzung möglich sein? Wenn Nikolaus für das Papsttum allein den Anspruch erhob, den Kaiserthron zu besetzen,[76] und die päpstliche Autorität vollwertig neben die Erblegitimität als Quelle kaiserlicher Macht stellt, wenn er dem Episkopat das Prüfungsrecht zubilligt, ob ein König recht regiere,[77] und widrigenfalls ein geistliches Widerstandsrecht erlaubt, wo bleibt da die Beschränkung auf die rein geistige Sphäre? Daß aber das Kaisertum selbst[78] sich für sein rechtmäßiges Regiment auf die päpstliche Einsetzung berief und die karolingischen Könige[79] in devotem Ton ihre Ergebenheit gegen die Kurie bezeugten, beweist zur Genüge, wie völlig die Lage seit Karls d. Gr. Tod sich verschoben hatte. Nikolaus hat es nicht so sehr durch ein theoretisches System oder prinzipielle Erklärungen verstanden, den politischen Primat gegenüber dem

---

75. Roskovany, Mon. cath. I, 62 . . . lex imperatorum non est supra legem Dei, sed subtus. Imperiali iudicio non possunt ecclesiastica iura dissolvi.

76. M.G. Epp. VI, 305.

77. M.G. Epp. VI, 299.

78. Ludwig II. an Basilios I. v. Byzanz, M.G. Epp. VII, 387 ff.

79. Karl d. Kahle, Migne P.L. 124, 871—873.

regnum zu festigen, als durch seine zielbewußte Politik und konsequente Haltung gegenüber den weltlichen Fürsten. Dadurch brachte er auf eine viel wirkungsvollere Weise die moralische Überlegenheit der geistlichen Gewalt zur Geltung.

Die Bedeutung der Salbung und kirchlichen Weihe im 9. Jahrhundert.

Die wachsende Bedeutung der Salbung und kirchlichen Weihe trug ein neues Moment in die gelasianische Zweigewaltentheorie hinein. Schon im Alten Testament haftet der Salbung der Charakter einer besonderen göttlichen Berufung an. Durch diese geweihte Handlung erhielt der Gesalbte einen erhöhten Rechtsschutz, er wird gewissermaßen in eine Sphäre höherer Heiligung aufgenommen, daß jeder Angriff auf ihn den Charakter eines Sakrilegs annimmt. Denn die Salbung bewirkt bei ihrem Empfänger eine mystische innere Umwandlung des gesamten Menschen, heiligt ihn auf eine besondere Weise und macht ihn der Gottessohnschaft teilhaftig. Vom Orient aus hatte die Salbung sich anfänglich in den Riten der Bischofsweihe über das gesamte Abendland verbreitet und in einer gegenseitigen Angleichung von Bischofs- und Königsweihe[80] war sie auch für den Regierungsantritt bedeutsam geworden. Vermochte auch die Salbung keine Könige zu schaffen, so gab sie ihnen doch die kirchliche Legitimation, die göttliche Zustimmung zu ihrem Herrschaftsantritt, und das bedeutete bei der Vorherrschaft kirchlicher Anschauungen im Mittelalter mehr als Erblichkeit und Volkszustimmung. Hatte also die weltliche Gewalt anfangs den größeren Nutzen von der Salbung, verschaffte sie doch bei usurpatorischer Thronergreifung die göttliche Legitimation und den höheren Schutz gegenüber dem durch Geblütsrecht zum Thron Berechtigten, so brachte sie im Laufe der Entwicklung der Kirche den höheren Gewinn, denn sie erschien als die Gnade und Legitimierung spendende, von ihr wurde die weltliche Herrschaft für den Antritt der Regierung abhängig. Die steigende Bedeutung, die der Salbung beigemessen wurde, zeigt sich in der bevorzugten

80. Eichmann, „D. Königs- u. Bischofsweihe“ i. Sitz.Ber. d. bayr. Ak. d. Wiss. 1928.

Stellung,[81] die sie in den mittelalterlichen Krönungsriten einnahm. Erst nach dem Investiturstreit, der aus dem Sakramentscharakter der Salbung Folgerungen für eine geistliche Gewalt des weltlichen Herrschers zog,[82] machte die Kirche dieser Entwicklung ein Ende und rückte bewußt die Salbung mehr in den Hintergrund.[83] Hinzu kommt, daß nach mittelalterlicher Auffassung der König die Verkörperung der Staatsgewalt darstellt. Darum konnte auch die Salbung eine so bedeutsame Rolle spielen und das sacerdotium daraus einen wirklichen Vorrang ableiten, da in diesem Akt eine tatsächliche persönliche Überweisung der Staatsgewalt an den König durch die geistliche Gewalt erfolgte.

Die frühesten erwähnten Königssalbungen sind aus dem 6. Jahrhundert in Britannien bekannt,[84] im 7. Jahrhundert werden sie von den Westgoten[85] in Spanien berichtet. Dort hatte eine Bischofshierarchie die eigentliche Macht in den Händen, und hier ist die Salbung nicht mehr bloß kirchliche Legitimierung sondern staatsrechtliches Konstituens.[86] Die früher[87] für das 7. Jahrhundert angesetzte erste Salbung bei den Angelsachsen ist nach den neuesten Forschungen Schramms[88] für eine so frühe Zeit nicht mehr festzuhalten. Das anfänglich ins 8. Jahrhundert gerückte Zeremoniell aus dem Pontifikale Egberts[89] muß erst dem 10. Jahrhundert zugeschrieben werden, so daß also nicht der Kontinent aus dem angel-

---

81. Bei der Kaiserkrönung Salbung durch den Papst am Hauptaltar, später in Angleichung an die Papstweihe Salbung durch den Bischof v. Ostia.

82. Wido v. Ferrara, Gregor von Catina, Anonymus v. York, s. unten S. 132, 145 ff.

83. Nach dem Investiturstreit erfolgt die Salbung durch den Bischof von Ostia an einem Nebenaltar der Peterskirche, dafür rückt die Krönung in den Vordergrund.

84. M.G. Auct. Ant. XIII, 37 u. 82. Neuerdings von Schramm verneint i. Ztsch. d. Sav.-Stiftg. 55, 1935, Kan. Abt. 24.

85. M.G. SS. rer. Mer. V, 503.

86. XII. Toledaner Konzil b. Bruns, Bibl. Eccles., Bln. 1839, ... Ervigius regni conscenderet culmen regnandique per sacrosanctam unctionem susceperit potestatem ...

87. Nach v. Schubert erstmalig 634 b. Kg. Oswalds Thronusurpation.

88. „D. Krönung b. d. Westfranken u. Angelsachsen“ i. Ztsch. d. Sav.-Stiftg. 54, Kan. Abt. 23.

89. hrsg. v. Greenwell Surtees Society 27, 1853.

sächsischen Ordo geschöpft hat, sondern dieser vielmehr durch die westfränkischen Salbungen und Ordines beeinflußt ist. Typisch für den angelsächsischen Ordo ist seine starke Berufung auf das Alte Testament[90] und damit zugleich der theokratische Charakter,[91] den die Salbung dem König verleiht. Diese auf dem Alten Testament fußende Theokratie hat sich bis zu dem Investiturstreit in England erhalten und tritt deutlich in der Argumentierung des Anonymus von York hervor.[92] Die Salbung bei den Franken ist ein Neubeginn, fußend allein auf dem alttestamentlichen Vorbild.[93] Dort hat vermutlich Bonifazius als Primas der fränkischen Kirche die erste Salbung[94] an Pippin vollzogen, nachdem Papst Zacharias seinen diplomatischen Entscheid, dem Mächtigen die Herrschaft zu geben,[95] getroffen hatte. Die Salbung mußte dazu dienen, der usurpatorischen Thronergreifung Pippins die göttliche Legitimation zu geben und seinem Herrscherhause den Segen der Kirche gegen das Geblütsrecht der Merowinger zu verschaffen. Stets scheint die Salbung infolge solcher Thronwirren Eingang gefunden zu haben und mit dem Dienst, den die Kirche dem Mächtigen gegen das Erbrecht einer schwächeren Dynastie leistete, schaltete sie sich als notwendige Instanz ein, die die Rechtmäßigkeit solcher staatsrechtlichen Veränderungen zu bestimmen hatte, die sich damit die neue Dynastie zur Gegenleistung verpflichtete und von nun an bei jeder neuen Thronerhebung ihren Einfluß geltend zu machen beanspruchte, ob auch der Träger des von ihr übertragenen Amtes zu dieser Herrschaft geeignet sei. Indem sie sich zum Interpreten des göttlichen Willens machte, der die Legitimation geben oder verweigern konnte, machte die Kirche die gesamte Staatsgewalt, die sich im Herrscher verkörperte, von ihrem Urteil abhängig. Als dann Stephan I. 754 hilfeflehend im Frankenreich erschien, wieder-

---

90. Greenwell Surtees Soc. 27, S. 95 u. 100.

91. ders. ebenda S. 95, 96 u. 102.

92. s. unten S. 149 ff.

93. Schramm i. Archiv f. Urkundenforschg. 11, 1929/30, S. 362, Anm. 2.

94. In einem Freisinger Codex Xlm. 6430 (mitgeteilt v. Morin i. Rev. Bénédict. 29, 1912) aus dem 8. Jhd. ist wohl weniger das älteste fränkische Zeremoniell enthalten als vielmehr eine alte Benediktion für den König.

95. Einhardi Ann. M.G. SS. I, 137.

holte er die Salbung[96] an Pippin und seiner Familie und verband damit die Drohung gegenüber den Franken, keinem anderen die Herrschaft zu geben als demjenigen, den die göttliche Liebe und die Hand des Vicarius Petri konsekriere.[97] Hier macht sich zum ersten Mal der Schutz geltend, den die Salbung ihrem Kandidaten zu gewähren im Stande war. Aus diesem Dienst, den die Kurie dem neuen Herrschergeschlecht geleistet hatte, suchte sie nun auch Kapital zu schlagen und die Briefe des Codex Carolinus[98] beweisen, wie daraus die Verpflichtung zu einem besonderen Dienst gegenüber der Kirche erhoben wurde. Durch die Salbung waren die fränkischen Könige in besonderer Weise geheiligt und zu dem regale sacerdotium erhoben;[99] durch die Salbung war dieses Kompaternitätsverhältnis[100] geschaffen worden, das in besonders enger Form Kurie und fränkisches Königtum verband. 768 und 781 wird keine Salbung erwähnt. Für die Kaiserkrönung von 800 lehnen Eichmann,[101] Poupardin[102] und Schramm[103] eine Salbung ab.[104] Sie wird allein von dem Griechen Theophanes berichtet, alle zeitgenössischen abendländischen Schriftsteller schweigen davon. Es ist entschieden anzunehmen, daß bei dieser schnell improvisierten Zeremonie der Papst sich bei dem Fehlen irgend eines Krönungsritus an das byzantinische Vorbild der Kaisererhebung gehalten hat. Da aber in

---

96. M.G. SS. I, 293. Chron. Moiss. a. 742. Clausula de unctione Pippini M.G. SS. rer. Mer. I, 465. M.G. SS. XV, 1.

97. Clausula de unctione Pippini, M.G. SS. XV, 1 ... Ut numquam de alterius lumbis regem in aevo praesumant eligere, sed ex ipsorum, quos et divina pietas exaltare dignata est et sanctorum apostolorum intercessionibus per manus vicarii ipsorum beatissimi pontificis confirmare et consecrare disposuit ...

98. M.G. Epp. III, 393 ep. 7; ep. 13; ep. 16; ep. 19; ep. 21; ep. 24; ep. 26; ep. 32; ep. 33; ep. 35; ep. 42; ep. 44; ep. 45; ep. 99.

99. M.G. Epp. III, Cod. Car. ep. 45.

100. M.G. Epp. III, Cod. Car. ep. 47.

101. „Die rechtliche und kirchenpolitische Bedeutung der Kaisersalbung im Mittelalter“, i. Festsch. f. Hertling 1913, S. 263 ff. derselbe: „D. ordines d. Kaiserkrönung“ i. Ztsch. d. Sav.-Stfg., Kan. Abt. 33, 1912, S. 1 ff.

102. „L’onction impériale“ i. Moyenâge 9, 1905, S. 113.

103. Schramm, „Die Ordines der mittelalterl. Kaiserkrönung“ i. Archiv f. Urkundenforschg. 11, 1929/30.

104. Dagg. Sperling, „Studien z. Gesch. d. Kaiserkrönung u. -weihe“, Diss. Freibg. 1918.

Byzanz die Salbung zum ersten Mal 866 von Photius an Kaiser Basilios I.[106] vollzogen wurde, ist die Annahme der Salbung für die Kaisererhebung Karls unwahrscheinlich. Um irgendwelcher Mitwirkung des Papstes oder der Geistlichkeit bei der Kaiserkrönung aus dem Wege zu gehen, aus der dann Ansprüche zu stellen gewesen wären, hatte Karl d. Gr. 813 seinen Sohn im Einvernehmen mit den Großen seines Reiches selbst[107] gekrönt, oder wie eine andere Lesart[108] erzählt Ludwig geboten, die Krone selbst vom Altar des Aachener Münsters zu nehmen und sich aufzusetzen. Jedoch nach Karls Tod wurde diese selbstbewußte Haltung von dem schwachen Ludwig nicht eingehalten. Er ließ sich 816 von Stephan IV. ein zweites Mal zum Kaiser krönen.[109] Wohl in Anlehnung an die fränkische Königssalbung erfolgte damals auch die erste Salbung zum Kaiser.[110] Weit stärker als in der Übergabe der Krone, die ein altes weltliches Herrschaftssymbol war, wurde mit dieser rein kirchlichen Weihe der Anspruch erhoben, daß das Papsttum einen Einfluß auf das Kaisertum zu nehmen berechtigt sei und dieser höchsten irdischen Würde erst die göttliche Legitimation verschaffe. Damit wurde stillschweigend die Auffassung Karls d. Gr. negiert, dafür das Ansehen der Kurie vor allem Volk dokumentiert, und sie rückte sich damit geschickt und stillschweigend mit dem Kaisertum auf eine Stufe. Durch das äußerliche Gepränge einer eigens aus Rom mitgebrachten prächtigen Krone — angeblich der Konstantins d. Gr. — knüpfte Stephan bewußt an die

---

106. W. Sickel, „D. byzantinische Krönungsrecht“ Byz. Ztsch. VII, 1898, S. 511 ff. u. Poupardin l. c. S. 114.

107. Ann. Regni Franc. a. a. 813 SS. rer. Germ.-Ann. Laurish. min. a. a. 813, M.G. SS. I, 121. — Einhart c. 30, M.G. SS. II, 459. — Astronomus M.G. SS. II, c. 20. — Ermoldus Nigellus M.G. P.L. II, 26 Vers 71 ff. Vgl. Dannenbauer i. Ztsch. f. K.G. 49, 1930 die staatsrechtliche Verschiebung der Wahlberechtigung von den Römern auf die Franken nach Dannenbauer „Germanisierung des Kaisertums“.

108. Thegan M.G. SS. II, 591 c. 6.

109. Astronomus M.G. SS. II, c. 26. — Ermoldus Nigellus M.G. P.L. II, 36 Vers 448.

110. Thegan M.G. SS. II, 594 c. 17. — Ermoldus Nigellus M.G. P.L. II, 37 Vers 447/448:

Unguine suffuso, hymnisque ex ordine dictis
Caesareo capiti mox decus imposuit.

Legende der konstantinischen Schenkung an:[111] der Papst verleiht die ihm von Konstantin gegebenen kaiserlichen Insignien aus eigener Machtvollkommenheit dem fränkischen König. Der von Karl so stark betonte Gedanke der von Gott empfangenen Krone erhält schon wenige Jahre nach seinem Tod bei Ermoldus Nigellus die Wendung eines Geschenkes des heiligen Petrus,[112] und Thegan[113] gibt erst von dem Moment der päpstlichen Krönung und Salbung ab dem Kaiser den Imperatortitel, vorher ist er nur der princeps. Anfänglich stehen die beiden Anschauungen des germanischen Staatskirchentums und der notwendigen kirchlichen Weihe und Mitwirkung noch nebeneinander, und es lag an der jeweiligen Stärke der Krone, die eine oder die andere Anschauung vorherrschen zu lassen. Als Ludwig 817 seinen Sohn Lothar zum Mitkaiser erhob, erfolgte dies ohne kirchliche Mitbestimmung allein durch den Willen des Vaters und des Volkes.[114] Aber man räumte doch dem Papst eine gewisse politische Mitwirkung bei solchen Staatsakten dadurch ein, daß er durch seine Unterschrift die Entscheidung des fränkischen Königs und Volkes beglaubigte.[115] Aber auch bei Lothars Ernennung zum Mitkaiser verstand es das Papsttum, sich einzuschalten und zu dokumentieren, daß es keinen Kaiser gäbe, der nicht

---

111. Die Meinung Buchners i. Ztsch. d. Görresges. Bd. 53, 1933, S. 137 ff., wiederholt i. Ztsch. d. Görresges. Bd. 55, 1935, S. 182 ff., die konstantinische Schenkungsfälschung sei erst 816 in Reims in Zusammenarbeit von Kurie und Kaisertum entstanden, läßt sich m. E. keineswegs halten. Wie wäre sonst die Anspielung Hadrians I. in dem Brief an Karl d. Gr. vom Mai 778 (M.G. Epp. III, Cod. Car. ep. 60) auf die konstantinische Schenkung und der Vergleich Karls mit dem novus Constantinus, der durch seine Schenkung (774) die Kirche erhöht hatte, zu verstehen? Ebenso das Widmungsgedicht Hadrians an Karl d. Gr. von 774 bei Überreichung der Hadriana. Maaßen, l. c. S. 965/66.

> Omnibus per eum ditata bonis triumphat ubique,
> Coeleste semper in his habere meruit regnum.
> Arma sumens divina gentes calcavit superbas
> Reddidit prisca dona ecclesiae matri suae ....

112. Ermoldus Nigellus M.G. P.L. II, 36 Vers 423:

> Roma tibi, Caesar, transmittit munera Petri.

113. Thegan M.G. SS. II, von cap. 16 ab erst domnus imperator.

114. M.G. SS. I, 312 Chron. Moiss. a. a. 817. — Ordinatio imperii 817 M.G. Ll. I, 273 cap. 1.

115. Weyl, „D. Beziehungen d. Papsttums zum frk. Staats- u. Kirchenrecht", Brsl. 1892.

vom Papst dazu gekrönt und durch Mitwirkung der Kurie zu seinem hohen Amt gekommen sei. Ostern 823 krönte Paschalis I. Lothar I.[116] in der Peterskirche zu Rom; es ist bezeichnend, daß der größte Teil der Geschichtsschreiber sein Kaisertum rechtmäßig schon seit 817 rechnen, daß aber die kuriale Auffassung, sie verleihe erst die Kaiserwürde, in den Kreisen der hohen fränkischen Geistlichkeit[117] Eingang gefunden hatte. Für Lothar I. ist allerdings keine Salbung zum Kaiser erwähnt, da sich jedoch Leo IV. auf eine solche in einem Brief an Lothar selbst und an die fränkischen Bischöfe beruft, ist sie als sicher anzunehmen. In diesen Briefen[118] verwehrt der Papst dem Reimser Erzbischof Hinkmar das Recht, einen vom Papst zum Kaiser Gesalbten und von Gott Erwählten zu bannen und damit das päpstliche und kaiserliche Amt gering zu achten. Durch die Salbung hat der Herrscher Rechtsschutz, eine besondere Weihe und Heiligung erhalten und ist unantastbar, in einer besonderen Weise zum Kind und Erben des apostolischen Stuhls geworden.[119] Zugleich beleuchtet dieser Brief den Grad der Selbständigkeit des fränkischen Episkopats, der es wagt, dem Kaiser Lothar und König Karl dem Kahlen das Anathem aufzuerlegen.

---

116. Ann. Laurish. M.G. SS. I, 210. — Thegan M.G. SS. II, 627. — Ann. Regni Franc. a. a. 823 SS. Rer. Germ.

117. M.G. SS. II, 564, Vita Walae II, 17; Agobard ... postea in sede apostolica roboratum ... Paulus cont. M.G. SS. rer. Lang., 203.

118. M.G. Epp. V, 605, n. 37 .. qui etiam .. in unctum Domini, quem sedes apostolica benedictionis oleo publice consecravit sibique proprium fecit heredem.. S.606 .. vos quem Deus sibi principem et imperatorem elegit te per manus summi et apostolici pontificis sanctificatum benedictionis oleum super vestrum caput effudit ... S. 605, n. 36: ... Ita ut, quem imperatorem princeps sacerdotum et primus sanctae recordationis praedecessor noster, domnus Pascalis papa, oleo benedictionis unctum consecraverat more praedecessorum apostolorum ...

119. Eichmann, „Adoption" i. Ztsch. d. Sav.-Stfg., Germ. Abt. 37, S. 291 ff. 1916, glaubt hier eine Auswirkung der konstantinischen Schenkung zu spüren, nach der der Papst Imperator des Abendlandes sei, dieser Papstkaiser aber verleihe das Imperium seinem filius spiritualis, dem Kaiser, der damit zum Erben des apostolischen Stuhls werde. M. E. ist das eine zu weitgehende Ausdeutung; es soll hier vielmehr die Gottessohnschaft bzw. Kindschaft des apostolischen Stuhls, die aus der Salbung sich ergab, angedeutet werden, also keine politischen Folgerungen, sondern allein die mystisch-religiöse Umwandlung durch die Salbung zum Ausdruck kommen.

Bald zeigte es sich, daß im karolingischen Reich ein Regierungsantritt ohne kirchliche Weihe und Salbung unmöglich war. Die völlige Zerrüttung der politischen Verhältnisse nach den Bürgerkriegen der 30er Jahre, die dem Prestige der Krone schwer geschadet hatten, die ständigen Familienkriege, in denen die Brüder sich gegenseitig ihr Erbe streitig machten, ließen den Wert einer religiösen Legitimation ihrer Herrschaft umso begehrenswerter erscheinen. Der geistlichen Gewalt wurde dadurch eine immer größere Bedeutung eingeräumt, die naturgemäß zu einer selbständigen Verfügung über die Krone und der Betonung des Vorrangs der geistlichen Gewalt vor der weltlichen führen mußte.

844 wurde Ludwig II. vom Papst zum Langobardenkönig[120] und 850 zum Kaiser gesalbt.[121] Hier erscheint zum ersten Mal die Erhebung zum Kaiser völlig gelöst von der Mitwirkung des Volkes, der päpstliche Stuhl ist der eigentliche Vermittler der Kaiserwürde.[122] Nikolaus I. beansprucht für das Papsttum das alleinige Recht, das Imperium aus apostolischer Autorität zu vergeben.[123] Wird auch noch das Erbrecht neben der päpstlichen Salbung und Benediktion anerkannt, so spielt es doch nur noch eine untergeordnete Rolle. Schon wenige Jahre später zeigte es sich, daß die Kurie das Erbrecht völlig beiseite ließ und allein durch seine Wahl und Bestätigung die Legitimation zur höchsten irdischen Würde verschaffte. Nie hätte diese Entwicklung so weit fortschreiten können, wenn nicht das Kaisertum selbst sein Herrscherrecht auf der päpstlichen Salbung begründet hätte, wie es der Brief Ludwigs II. an

---

120. M.G. SS. I, 450 Ann. Bert. a. a. 844. — Vita Sergii i. Lib. Pont. II, 89.

121. M.G. SS. I, 445 Ann. Bert. a. a. 850.

122. Florus v. Lyon M.G. P.L. II, 561 Vers 63 ff.:

Huius ibi princeps regni diademata sumpsit
Munere apostolico, Christi munimine fretus.
O fortunatum, nosset sua si bona, regnum,
Cuius Roma arx est et caeli claviger auctor,
Tutor et aeternus caelorum in saecula rector
Qui terrestre valet in caelum tollere regnum.

123. M.G. Epp. VI, 305 .. (Ludovico II. imperatori) liceat .. regna .. per heriditurium ius dirivata et apostolicae sedis auctoritate firmata et summi pontificis manu capiti superposito diademate augustissime decorata ... gubernare. Sinatur omnino a Deo protectum imperium suum, quod cum benedictione et sacratissimi olei unctione sedis apostolicae praesule ministrante percepit ...

Basilios I. beweist. Auf den seit dem Weihnachtstag von 800 nicht erloschenen Vorwurf der Byzantiner, das westliche Kaisertum besitze keine Legitimität, antwortete Ludwig, daß er die Salbung und Weihe des Papstes, durch dessen Handauflegung und Gebet er von Gott zu dieser Höhe erhoben sei,[124] als die Grundlage seiner Herrschaft betrachte. Wie tief sich der Brauch der Salbung in kurzer Zeit eingewurzelt hatte, zeigt der Glaube Ludwigs II. an eine Salbung Karls d. Gr., die in Wahrheit gar nicht stattgefunden hat.[125] Auf den Einwand, der universalen Idee des Kaisertums widerspreche es, daß zwei Kaiser die Menschheit beherrschten, erwidert der römische Kaiser ganz in augustinischen Gedanken, es sei ein Reich des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, in welchem regnum und sacerdotium nebeneinander stünden, die beiden Kaiser aber seien zum gemeinsamen Regiment als eine Einheit eingesetzt. Außerdem hätten die Franken wegen ihrer größeren Rechtgläubigkeit vom Papst wie einst David von Saul die Salbung empfangen und die häretischen Griechen in der Kaiserherrschaft ablöst[126] — ein erstes fernes Anklingen der mittelalterlichen Translationstheorie. Den Höhepunkt erreichte aber diese Auffassung der päpstlichen Disposition über den Kaiserthron beim Tod Ludwigs II., als Papst Johann VIII. 875 den Anspruch erhob und durchführte, allein zur Wahl des Kaisers berechtigt zu sein und sich anmaßte, Karl den Kahlen zusammen mit den Bischöfen seiner römischen Kirchenprovinz zum Kaiser zu erheben,[127] da er von der Kurie[128] zum Imperium vorausbestimmt sei. Ungeachtet der Abmachungen zwischen

---

124. M.G. Epp. VII, 387 ff.: ... Set ad unctionem et sacrationem, qua per summi pontificis manus impositione et oratione divinitus ad hoc sumus culmen provecti ... set Dei nutu et ecclesiae iudicio summique praesulis impositionem et unctionem manus obtinuit ... S. 389 ... qui a Romano pontifice ad hoc oleo sancto perfusi sunt. In qua etiam Carolus magnus, abavus noster unctione huiusmodi per summum pontificem delibutus ...

125. Vgl. Dannenbauer, Ztsch. f. K.G. 49, 1930. Eichmann i. Festsch. f. Hertling 1913.

126. M.G. Epp. VII, 390.

127. M.G. Epp. VII, Fragm. 59.

128. M.G. Epp. VI, 745 n. 36, Hadrian II. an Karl d. Kahlen ... Numquam acquiescemus, exposcemus aut sponte suscipiemus alium in regnum et imperium Romanum nisi te ipsum ...

Ludwig II. und dem ostfränkischen Haus[129] wählte der Papst den Kandidaten, der ihm genehm war,[130] und von dem er die meisten Zugeständnisse und die geringste Machtentfaltung in Italien zu erwarten hatte. Nach den Angaben der verschiedensten Chronisten hat Karl der Kahle durch große Geschenke und Zugeständnisse staatlicher Rechte an die Kurie sich dieses Wohlwollen erworben.[131] Mit den schwersten Drohungen begegnet Johann den zur Erbschaft berechtigten Ostfranken,[132] an denen auch die Kaiserinwitwe und ein großer Teil der oberitalienischen Großen festhielt. Aber wieder verschaffte die päpstliche Salbung dem schnell herangeeilten Westfranken Karl die Legitimation seiner Würde, und die italienischen Großen gaben nach kurzer Zeit dem Kaiser ihre Zustimmung, der „schon vorher durch den Papst zur höchsten Würde" erhoben war.[133] Auch die fränkischen Bischöfe und Großen erkannten auf der Synode von Ponthion den Entscheid des Papstes über den Kaiserthron an.[134] Zum ersten Mal war hier aus dem Recht der Salbung und kirchlichen Benediktion der sehr viel weitergehende Anspruch durchgeführt worden, den künftigen Kaiser auszuwählen[135] und ungeachtet bestehender Erbansprüche, den Kandidaten zu bestätigen, der am meisten den Wünschen der Kurie nachzugeben willens sein würde. In überschwänglichen Worten wird auf dem Reichstag zu Ravenna 877[136] sowohl das Recht der Kurie

---

129. M.G. SS. I, 492 ff. a. a. 872. — M.G. Cap. II, 342. — Mühlbacher 1490 f. — M.G. SS. I, 388, Ann. Fuld. a. a. 874. — Mühlbacher 1504 b u. 1263 b, 1275 a, 1505, 1518, 1523, 1524—28, 1532, 1535, 1546, 1547. — M.G. L. d. D. DD. 157, S. 220 u. 171, S. 241.

130. M.G. Epp. VII, Fragm. 59 . . . cuius et nos non solum nostris diebus, sed etiam beati papae Nicolai tempore reminiscentes excellentiam tuam . . . eligendam esse speravimus.

131. M.G. SS. I, 498 Ann. Bert. a. 876. — SS. I, 389 Ann. Fuld. a. 875. — SS. I, 586 ff. Regino Chron. a. 874. — SS. II, 196, Ann. Vedast. a. 875, 876. — SS. II, 325, Adonis Vienn. Chron. — SS. III, 238. Andrae Bergam. Chron. — SS. XIII, 621, Folcvin. — Bouquet VII, 459 u. VIII, 652. — Muratori Ant. it. V, 199. — Libellus de imp. pot. SS. rer. Lang. — Literatur: Hirsch i. Forsch. z. dtsch. Gesch. 20, Jung, Knauer, Lapôtre, Stengel i. H.Z. 134, 1926.

132. M.G. Epp. VII, ep. pass. coll. 6—8.

133. In Akten von Ponthion, Mansi XVII, 307 ff.

134. Mansi XVII, 307 ff.

135. M.G. Epp. VII, ep. 32, 33, 44, 56.

136. Mansi XVII, 335 hier auch zum ersten Mal der Ausdruck der Ap-

zur Wahl des Kaisers als die dadurch von Gott gewollte und vorausbestimmte Erhebung Karls zum Kaiser betont. Nach dem Tod des Herrschers von Papstes Gnaden aber verstand es Johann VIII. mit meisterhafter Diplomatie seinen alleinigen Anspruch auf die Besetzung des Kaiserthrons zu wahren[137] ... „denn jeder, der von uns in das Kaisertum eingesetzt werden muß, muß auch von uns in erster Linie und am allermeisten berufen nud erwählt werden".[138] Zugleich wußte der Papst, die verschiedenen Kronprätendenten hinzuhalten, wer der Kurie die größte exaltatio ecclesiae verspräche,[139] und die einzelnen Kandidaten gegeneinander auszuspielen.[140] Dabei ging Johann so weit, von der erbberechtigten Karolingerlinie abzugehen und Verhandlungen mit dem Kaiser von Byzanz einzuleiten[141] und den mit größter Heftigkeit geführten Streit um die Anerkennung des Patriarchen Photius beizulegen,[142] in der Hoffnung beim Kaiser Schutz vor seinen Feinden zu finden. Ebenso zog der Papst einen Untertan des westfränkischen Königs, den Grafen Boso von Niederburgund, den Schwiegersohn des verstorbenen Kaisers Ludwig II. für die Kaiserkrone in Betracht.[143] Durch päpstliche Adoption — übrigens die erste kuriale mit recht-

---

probatio (Dönitz, Diss. Halle 1891), der in der späteren Kaiserwahl nach dem Investiturstreit eine so große Rolle spielte. Den Anspruch allerdings, den Kaiser allein zu wählen, hat nach Johann VIII. kein Papst mehr durchsetzen können, nur Theoretiker wie Rodulfus Glaber und Honorius von Autun, der alle politische Gewalt in die Hand des Papstes legt, erheben eine gleiche Forderung.

137. M.G. Epp. VII, n. 163 u. 203.

138. M.G. Epp. VII, n. 163 ... ut de novi regis ... omnes pariter consideremus ... nam ipse, qui a nobis est ordinandus in imperium, a nobis primum atque potissimum debet esse vocatus atque electus ...

139. M.G. Epp. VII, n. 64, 87, 168, 179, 180, 181, 186, 193, 205, 224, 225, 234, 251, 257, 260, 267.

140. M.G. Epp. VII, n. 168, 180.

141. M.G. Epp. VII, n. 69, 72, 259. Vgl. Gasquet, S. 473 ff.

142. Ein Erbe der Politik Nikolaus' I., der in seinem universalen Kirchenregiment hier sowohl dogmatische als verwaltungsorganisatorische Schwierigkeiten fand.

143. M.G. Epp. VII, n. 94, 110, 140, 171, 187 u. Seemann, „Boso v. Niederburgund", Diss. Halle 1911.

licher Grundlage[144] — suchte man die Legitimation für das mangelnde Geblütsrecht zu schaffen. Um diese Zeit wurde die Adoption auch ein Bestandteil des Krönungsritus und bekommt mehr und mehr die Bedeutung einer Designation zum Imperium. Hier bei Boso ist sie zum ersten Mal aus ihrer rein religiösen Sphäre eines geistigen Kompaternitätsverhältnisses gelöst, wird politisches Macht- und Rechtsmittel und eine erhöhte Legitimation. Aber so fein erdacht alle diese Pläne waren, in der Wirklichkeit der Sarazenennöte und Bedrohungen durch die Spoletiner Herzöge konnte sich Johanns Diplomatie nicht durchsetzen, und der Ostfranke Karl III. holte sich 881 die Kaiserkrone ohne päpstliche Wahl und große Versprechungen an die Kurie.

Entsprechend der päpstlichen Einflußnahme auf die Kaisererhebung entwickelte sich der Einfluß des Landesepiskopats bei der Erhebung des fränkischen Königs.[145] Hatte schon die Geistlichkeit 833 bei der Wiedereinsetzung Ludwigs des Frommen die entscheidende Rolle gespielt, so bekam sie 848 bei der Salbungs- und Krönungsfeier Karls des Kahlen[146] die kirchliche Weihe völlig in die Hand. Nach den Forschungen Levillains[147] handelt es sich bei dieser Salbung um die Einweisung in die Königsherrschaft von ganz Westfranken, eine nachträgliche kirchliche Bestätigung und Legitimation also einer schon seit acht Jahren geübten Staatsgewalt. Das zeigt, wie notwendig man diese kirchliche Weihe zur Ausübung der Herrschaft ansah. 855 wurde auch Karls des Kahlen Sohn in Limoges zum König von Aquitanien gesalbt.[148] Mit dieser Einweisung des jungen Karl in sein Amt durch die Kirche hatte die kirchliche Weihe auch das Unterkönigtum erfaßt. Auch hier in Franken kommt die Schwäche der Krone der Entwicklung des Landesepiskopats zu seiner höheren Autorität als Konsekrator ent-

144. Caspar, „Pippin u. d. römische Kirche“ S. 43, Anm. 4 gg. Eichmann, „D. Adoption“ i. Ztsch. d. Sav.-Stfg., Germ. Abt. 37, 1916, S. 291 ff.

145. Buchner, „D. Grundlagen d. Beziehungen zw. Landeskirche u. Thronfolge i. MA.“ i. Festsch. f. Hertling 1913, S. 234 ff. u. Wurzer, „D. Königsmachergedanke i. karol. Zeit“, Diss. Würzb. 1931.

146. M.G. SS. I, 443. Ann. Bert. a. 848.

147. „Le sacre de Charles le Chauve à Orléans“ i. Bibl. de l'éc. de chartes 64, 1903, S. 31 ff.

148. M.G. SS. I, 449. Ann, Bert. a. 855.

gegen. Wie sich Ludwig II. für sein Kaisertum auf die päpstliche Salbung berief, so Karl der Kahle 859 auf die bischöfliche Salbung und Weihe,[149] durch die er von keinem abgesetzt werden könne ohne Anhörung und Urteil der Bischöfe, durch deren Übertragung er zum König konsekriert sei.[150] Nur dem Rechtsspruch der Bischöfe, „jenen Thronen Gottes" will er sich unterwerfen. Es ist ganz selbstverständlich, daß diese Entwicklung das Selbstgefühl des Episkopats, der als Geber der Krone, der Vermittler des Sakraments der Salbung erscheint, in einer Weise erhöhte, daß er sich eine Schiedsrichterstellung anmaßte, wem er die Krone zu geben bereit war, und wem er sie verweigern wollte. 858 tritt dieser Fall gegenüber Ludwig dem Deutschen ein, der einen verunglückten Einfall in das Westfrankenreich unternommen hatte. Hier münden nun die beiden Richtungen zusammen, die im 9. Jahrhundert an der gelasianischen Zweigewaltentheorie geformt haben: die eine von Wala und Jonas ausgehende, die ein Aufsichtsrecht über die weltliche Gewalt aus deren Amtscharakter ableiteten, und die andere, die sich aus der Entwicklung der Salbung und kirchlichen Weihe im 9. Jahrhundert ergab. Das moralische Übergewicht der geistlichen Gewalt wird damit begründet, daß die Kirche die Könige durch die Salbung in ihr göttliches Amt einweist und ihnen damit erst die Legitimation zur Herrschaft gibt. Auf der Synode von Kiersy bekannte sich der fränkische Episkopat unter Führung Hinkmars von Reims zu seinem König, der durch bischöfliche Salbung[151] und päpstliche Bestätigung[152] sein Amt habe und ermahnt Ludwig den Deutschen, den bischöflichen „oder vielmehr den göttlichen

---

149. M.G. Ll. II, Cap. II, 451.

150. M.G. ebendort ... A qua consecratione vel regni sublimitate subplantari vel proici a nullo debueram saltem sine audientia et iudicio episcoporum, quorum ministerio in regem sum consecratus et qui throni Dei sunt dicti, in quibus Deus sedet et per quos sua decernit iudicia; quorum paternis correptionibus et castigatoriis iudiciis me subdere fui paratus et in praesenti sum subditus ...

151. Migne P.L. 126, 22 C ... maxime autem nobis necesse est loqui cum illis archiepiscopis et episcopis, qui consensu et voluntate populi regni istius dominum nostrum fratrem vestrum unxerunt in regem sacro chrismate divina traditione ...

152. Ebendort ... quemque sancta sedes apostolica mater nostra litteris apostolicis ut regem honorare studuit et confirmare ...

Ratschlägen" zu gehorchen.[153] Nicht mehr die göttliche Berufung zum Herrscheramt sondern die bischöfliche Salbung verschafft dem König Unantastbarkeit. Die Zustimmung des Volkes und das Erbrecht treten völlig zurück hinter der bischöflichen oder apostolischen Erhebung zur Herrschaft. Die Synode von Metz 859[154] verurteilte darum auch Ludwig den Deutschen nicht etwa wegen seines Einfalles in das westfränkische Reich, sondern weil er das Schisma in die Kirche hineingetragen habe. — „Denn als Gott in Menschengestalt erschien, der allein König und Priester zugleich sein kann,[155] und wieder zum Himmel auffuhr, teilte er sein Reich, das ist seine Kirche, zwischen die priesterliche Autorität und die königliche Gewalt zur Regierung, und er erwählte hierzu nicht die Reichen und Edelen sondern die Armen und Fischer."[156]

Es tritt hier wieder die dem 9. Jahrhundert geläufige Anschauung des Nebeneinander von pontificalis auctoritas und regia potestas innerhalb der Ecclesia zu Tage. Hinkmar,[157] der auf der Synode von Kiersy der Wortführer war, hat wie kein anderer das Gelasiuswort von den zwei Gewalten in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts zitiert. Immer trat er für eine praktische Kompetenzenscheidung ein und spürte doch selbst am besten, wie sehr im imperium christianum beide Gewalten ineinander verschlungen waren. Trotzdem hat er sowohl gegen die weltliche Gewalt als gegen die Kurie den Standpunkt strengster Abgrenzung der Aufgabengebiete vertreten. Immer wieder benutzt er dazu den Duoquippe-Brief: so in einem Schreiben an die fränkischen Bischöfe,[158]

---

153. Migne P.L. 126, 9 C ... si nostris, quin potius divinis consiliis et observationibus atque obtestationibus superno respectu obtemperare voluissetis ...

154. M.G. Ll. I, 458 ff.

155. So schon auf dem Reichstag von Diedenhofen 844, ferner von den fränkischen Königen selbst anerkannt (Lothar II. an Nikolaus I., M.G. Epp. VI, 209 und Ludwig der Deutsche und Lothar II. an Nikolaus I. M.G. Epp. VI, 212), zeigt die völlige geistige Umwandlung seit Karls d. Gr. Tod.

156. Migne P.L. 126, 24 D ... quia idem Deus in carne veniens, qui solus rex fieri potuit et sacerdos, et in coelum ascendens suum regnum, id est suam ecclesiam, inter pontificalem auctoritatem et regiam potestatem gubernandum disposuit et non elegit ad hoc divites et nobiles sed pauperes et piscatores ...

157. Schrörs, „Hinkmar v. Reims", Freibg. 1884.

158. Migne P.L. 126, 209 CD.

in dem er sich gegen den vom Kaiser Karl dem Kahlen aufgezwungenen Primat des Ansegis wehrt und fordert, daß die Fürsten den Bischöfen sich beugen sollen, oder er zitiert an die Bischöfe seiner Reimser Diözese den 4. Traktat und will damit die geistliche Gerichtsbarkeit frei von weltlichen Einflüssen wissen.[159] Ein anderes Mal wehrt er sich gegen die Einsetzung des Odacrus in die Kirche von Beauvais durch die staatliche Gewalt,[160] der er das gelasianische Wort von den zwei Gewalten entgegenhält mit der charakteristischen Wendung der höheren Autorität der Bischöfe kraft ihres Amtes als Konsekratoren der Könige oder in einem Schreiben an einen Bischof,[161] dem er das Aufsichtsrecht auch über weltliche Fürsten aus seiner höheren geistlichen Autorität zubilligt. In dem großen kanonischen Gutachten zu dem Ehehandel Lothars II. und der Teutberga fand er willkommene Gelegenheit, sowohl über die Stellung und Aufgaben des Staatsoberhauptes als das Verhältnis der beiden Gewalten zueinander zu sprechen. Er berührt dabei alle grundlegenden Anschauungen des 9. Jahrhunderts. Der staatskirchlichen Auffassung der lothringischen Bischöfe, der König sei keinem Gesetz unterworfen und dürfe von keinem Bischof exkommuniziert werden,[162] da er allein von Gott seine Herrschaft habe und daher auch nur von Gott verurteilt werden könne, hält Hinkmar entgegen,[163] daß auch der König, wenn er recht regieren wolle, an die Gesetze, die Gesetze Gottes sind, gebunden sei,[164] sonst setzt er sich selbst der Strafe aus. Dann unterscheidet Hinkmar die verschiedenen Quellen der Herrschaftsgewalt,[165] die einen sind von Gott eingesetzt, die anderen von Gott durch Menschenhand, die dritten nur durch menschliche Hand, nämlich durch Erbfolge, und die letzten haben ihre Gewalt durch tyrannische Usurpation, diese

---

159. Migne P.L. 126, 248 B.

160. Migne P.L. 126, 119 C ... et reges autem pontifices consecrare non possunt.

161. Migne P.L. 126, 229 D.

162. Migne P.L. 125, 756.

163. Migne P.L. 125, 757 ff.

164. So auch Migne P.L. 125, 836 in „De regis persona et ministerio“; ferner in „De institutione regia“, Migne P.L. 125, 992 und „De institutione Carol.“, Migne P.L. 125, 996, 997 und Migne P.L. 126, 98 an Karl den Kahlen.

165. Migne P.L. 125, 758.

sind wegen der Sünden des Volkes gesetzt und regieren nicht mit Gottes Willen. Die Könige aber, die sich Christen nennen, mögen eingedenk sein, daß sie von Christus zur Herrschaft erhoben sind, und wenn sie auch Teilhaber am Namen des Herrn und Könige genannt werden, so sind sie doch Menschen wie alle anderen. Erst durch die Taufe der gesalbten Bischöfe sind sie zu Königen und Priestern und dem regale sacerdotium erhoben worden.[166] Wenn es Gott gefällt, können sie ihres königlichen Namens und der Würde ihres Amtes wieder beraubt werden.[167] Mit dem Gelasiuswort[168] wird die höhere Autorität der geistlichen Gewalt bekundet, in deren Hand es liegt, die Strafgewalt über die weltlichen Herrscher zu üben, wie auch der Kaiser Ludwig der Fromme, nachdem er der Kirche Genugtuung geleistet, auf bischöflichen Rat wieder in seine Herrschaft eingesetzt wurde.[169] Wie maßgebend und entscheidend der Einfluß der bischöflichen Salbung und Einsetzung geworden war, zeigte sich beim Tode Lothars II., als das lothringische Reich vakant war. Karl der Kahle von lothringischen Großen und vor allem der Geistlichkeit berufen zog, ungeachtet der Verabredungen mit seinem Bruder Ludwig dem Deutschen[170] im Vorjahre, im September 869 nach Lothringen und ließ sich von Bischof Adventius in der Metzer Kathedrale des heiligen Stephan krönen und von Hinkmar von Reims salben.[171] Dieses Ereignis ist einerseits ein Sieg des Wahlrechts über die Erblegitimität,[172] betont doch Adventius von Metz in seiner Rede, daß in voller Einmütigkeit das Volk diesen König als rechtmäßigen Erben ihres Reiches anerkenne, dem es sich freiwillig unterstellt.[173] Aber einen wie starken Einfluß die hohe Geistlichkeit auf diese „Wahl“ ausgeübt hat, zeigt die

---

166. Migne P.L. 125, 700.

167. Ebenda.

168. Migne P.L. 125, 757 B.

169. Migne P.L. 125, 757 B C . . Nostra aetate pium Augustum Ludovicum a regno deiectum post satisfactionem episcopalis unanimitas saniore consilio cum populi consensu et ecclesiae et regno restituit . . .

170. M.G. Ll. I, 508.

171. M.G. SS. I, 381 Ann. Fuld. a. 869; SS. I, 483 ff. Ann. Bert. a. 869; SS. I, 581 Reg. Chron. a. 869; SS. I, 418 Petri bibl. hist. Franc. a. 870.

172. Cartellieri, „Weltgeschichte als Machtgeschichte“ S. 312/313.

173. M.G. SS. I, 483 . . . in concordi unanimitate nostra videmus hunc regni huius heredem esse legitimum cui nos sponte commisimus . . .

ganze Feierlichkeit, von der Hinkmar als Zeuge eine beredte Schilderung gibt. Zugleich ist uns damit die erste fränkische Königskrönungsordnung erhalten,[174] die alle Elemente der späteren Zeremonien schon im Keim enthält. Karl der Kahle erscheint als der von Gott vorausgewußte und erwählte und vorausbestimmte Herrscher.[175] Vor der Salbung und Krönung leistete er ein Versprechen, sowohl die kirchlichen als die weltlichen Gesetze zu bewahren und das von Gott erhaltene Reich zu schützen und zu verteidigen,[176] den Kult Gottes und den Stand der Kirche zu schützen und einem jeden die ihm gebührende Ehre widerfahren zu lassen.[177] Diese Zusicherung gegenüber dem Klerus und Volk ist also erst die Voraussetzung für die zu erfolgende Salbung und Krönung und ist bezeichnend für die Abhängigkeit, in die die Krone von Volk und Kirche geraten war. Dann schritt man zur Salbung. Auch hier ist bezeichnend für den starken klerikalen Einfluß, daß die Salbung an erster Stelle erfolgt.[178] Hinkmar von Reims, der sie vollzog, suchte für das Reimser Erzbistum ein historisches Recht aus der Salbung Ludwigs des Frommen durch den Papst Stephan in Reims und die Wiedereinsetzung des Kaisers durch die Bischöfe abzuleiten. Bedeutsam an dieser Feier von 869 ist die ganz starke Betonung der bischöflichen Verleihung und Amtsvermittlung. Danach erfolgte die Krönung durch die übrigen Bischöfe. Die enge Verbindung von Salbung und Krönung, die anfänglich ein rein weltlicher Akt war, zeigt, wie die Geistlichkeit bemüht war, auch diese Zeremonie in die kirchliche Feier und damit den klerikalen Einfluß hineinzubeziehen. Dann überreichte man Karl Palme und Szepter — die Anfänge einer

174. M.G. Ll. II, Cap. II, 456 ff.

175. M.G. SS. I, 483 u. Migne P.L. 125, 803 ff. ... quem ipse ad salutem, et profectum nostrum praescitum et electum atque praedestinatum habebat secundum misericordiam suam ... quia illum a Deo electum et nobis datum principem credimus ...

176. M.G. Ll. II, 200 ähnlich 858 u. 876.

177. M.G. Cap. II, 339. Die gleichen Versprechen gab er schon 843 in Coulaines, wörtlich fast übereinstimmend, ebenso 869 in den Cap. Pistensia M.G. Cap. II, 333.

178. M.G. Ll. II, Cap. II, 457, ... coronet te Dominus ... et unguat te in regni regimine oleo gratiae spiritus sancti sui, unde unxit sacerdotes, reges, prophetas et martyres ...

kirchlichen Insignienübergabe. Für Karl war diese kirchliche Legitimation seiner usurpierten Herrschaft in Lothringen ein fester Rückhalt, und diese Machterweiterung ließ seinen Mut schwellen, sich ohne päpstliche und römische Krönung Kaiser zu nennen.[179] Papst Hadrian, der gegen diesen Eingriff in das Erbe Kaiser Ludwigs II. in einem energischen Schreiben protestierte[180] und Karl den Kahlen mit dem Anathem sowie die Bischöfe, die diese Usurpation mit Schweigen deckten, mit schwerer Kirchenstrafe bedrohte, erhielt daraufhin aus der Feder Hinkmars einen empörten Brief. Auf der Zusammenkunft von Mersen war Hadrians Brief verlesen worden,[181] aber der fränkische Episkopat achtete die Befehle des apostolischen Stuhles gering,[182] die Kritik an ihrem eigenmächtigen Handeln übten. Man entschuldigte sich mit den schweren Normannennöten, die ein rasches Entscheiden nötig gemacht hätten. Die Vorsteher der Kirche und die Großen des fränkischen Reichs beanspruchten für sich das Recht, den zum König zu wählen, dem sie ihr Reich zur Verteidigung übertragen wollten. Karl der Kahle habe keine Verträge gebrochen, sondern nur das sich geholt, was ihm seit 830 zugestanden habe, und Hinkmar warnt den Papst, mit Argumenten zu kommen, mit denen er keinen überzeugen könne.[183] Weiter erinnert er die Kurie an die Hilfe, die sie den Karolingern verdanke, wie sie zum Dank dafür Pippin zum König gesalbt und Karl und Ludwig zu Kaisern gekrönt habe.[184] „Bittet den apostolischen Herrn, er möge uns nicht befehlen, einen König zu haben, der in solcher Entfernung nicht helfen kann, da er nicht König und Bischof zugleich sein kann, sondern wie seine Vorgänger die kirchliche Ordnung, die die ihre ist, und nicht den Staat, der Sache der Könige ist, zu ordnen. Wir glauben nicht, daß wir anders zum Reiche Gottes gelangen können, wenn wir nicht jenen, dem er selbst (die Herrschaft) anvertraut, als weltlichen König haben".[185] Wie es Hinkmar der weltlichen

---

179. M.G. SS. I, 381 Ann. Fuld. a. 869; SS. I, 418 Petri bibl. hist. Franc. — Vgl. Stengel, „Den Kaiser macht das Heer", Weimar 1910.

180. M.G. SS. I, 486 Ann. Bert. a. 869.

181. Migne P.L. 126, 175.

182. Migne P.L. 126, 176.

183. Migne P.L. 126, 177.

184. Migne P.L. 126, 180.

185. Migne P.L. 126, 181 AB . . . petite dominum Apostolicum, ut quia rex

Gewalt gegenüber auf eine strenge Einhaltung der Grenzen ankam, so weist er hier Eingriffe des Papstes in staatsrechtliches Gebiet zurück. Nur läßt sich nicht leugnen, daß Hinkmars Protest eine solche Schärfe bekam, weil der Papst sich mit seinen Einwänden gegen Hinkmars eigenste Politik gewandt hatte. Hatte er doch Karl die kirchliche Weihe und Legitimation gegeben, und so bedeutete die Einweisung des Königs in die lothringische Herrschaft einen unendlichen moralischen Machtzuwachs für den fränkischen Episkopat. Zudem brachte die Erweiterung seinem Reimser Erzbistum die Vereinigung der vorher in zwei Reichen gelegenen Kirchenprovinz. Daß Hinkmar bei einer solchen selbstbewußten Haltung gegenüber dem Oberherrn der Kirche den Zeitgenossen dem Papst an Ansehen und Autorität ähnlich erschien, ist kein Wunder.[186] Völlig durchdrungen von seiner geistlichen Würde ist er der lebendigste Ausdruck des fränkischen Epikopats im späten 9. Jahrhundert. Wenn er Ludwig dem Deutschen mit den Gelasiusworten des Nackenbeugens[187] entgegentritt, so dokumentiert er damit nur seinen weitreichenden geistlichen Einfluß, den er nicht nur auf seinen eigenen Landesherrn sondern auch die übrigen Nachkommen des großen Karl übte. Im Namen der Krone — in Wahrheit im Interesse seines eigenen Kampfes mit Hinkmar von Laon — verficht er noch einmal eine strenge Scheidung der Ämter beider Gewalten mit den Worten des Gelasius. Auf dem Reichstag von Mersen war auch der Streit der beiden Hinkmare zur Sprache gekommen, die fränkische Geistlichkeit hatte die Verurteilung Hinkmars von Laon ausgesprochen. Hadrian II. erkannte diesen Entscheid der fränkischen Synode nicht an und zog die Sache — gleich Nikolaus I. — an den römischen Stuhl. Gegen diesen Eingriff in das fränkische Kirchenrecht wehrte sich voller Empörung der fränkische Episkopat, und Hinkmar wurde im Namen Karls des Kahlen

---

et episcopus simul esse non potest, et sui antecessores ecclesiasticum ordinem, quod suum est, et non rem publicam, quod regum est, disposerunt, non praecipiat nobis habere regem, qui nos in sic longinquis partibus adiuvare non possit ... non concredimus, ut aliter ad regnum Dei pervenire non possimus si illum, quem ipse commendat terrenum regem non habuerimus ...

186. M.G. SS. XIII, 515 Flodoard: ... non ipse maioris dignitatis esset papam quam esset ipse ...

187. M.G. SS. XIII, 511.

zum Wortführer dieser Stimmung. Dieses Schreiben ist das letzte selbstbewußte Dokument eines karolingischen Herrschers gegenüber der Kurie. Eingangs weist Karl der Kahle den Ton des Papstes zurück, wie er noch von keinem seiner Vorgänger den römischen und fränkischen Kaisern gegenüber gebraucht sei.[188] „Weder fügten sie ihnen Unrecht zu, noch warfen sie ihnen falsche Anklagen vor sondern unterrichteten sie von dem, was zu ihrem kirchlichen Amt gehörte und ermahnten sie und maßten sich nicht weltliche Aufgaben des Staates an, da sie wohl wußten, wie der heilige Gelasius sagt, daß es zwei Dinge sind, von denen diese Welt in erster Linie regiert wird, die geheiligte Autorität der Priester und die königliche Gewalt."[189] Nun folgt aus dem 4. Traktat des Gelasius[190] die durch Christus gesetzte Unterscheidung der Ämter beider Gewalten, denn die fränkischen Könige sind aus königlichem Geschlecht hervorgegangen und nicht die Hausmeier der Bischöfe, sie besitzen ihre Herrschaft aus königlichem Recht, nicht durch bischöfliche Machtvollkommenheit,[191] und der Herr selbst gebot, „gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist". „Bewahrt also unserer königlichen Gewalt, was unsere Aufgabe ist, wie es uns zusteht, Eurer päpstlichen Autorität zu bewahren, was das Eure ist".[192] Zum ersten Mal wird hier das Gelasiuswort von staatlicher Seite aufgenommen, um päpstliche Eingriffe in das fränkische Kirchenrecht abzuwehren.[193] Erst der Investiturstreit führte den Duo-quippe-Brief wieder im Sinn einer vom Staat geforderten Unterscheidung der Ämter an und wehrte sich damit gegen hier-

---

188. Später noch spricht Karl in einem Brief an Johann VIII. 877 von der „tenoris inconvenientia", die die Kurie ihm gegenüber gebraucht habe. Migne P.L. 126, 231 BC.

189. Migne P.L. 124, 877 BC ... neque crimina eis impegerunt vel calumnias intulerunt, sed de his quae ad suum ecclesiasticum ministerium pertinuerint eos instruxerunt et commonuerunt, et regni ac saecularia negotia sibi non usurpaverunt, scientes quia sicut sanctus dicit Gelasius „Duo sunt ..."

190. Migne P.L. 124, 878 AB.

191. Migne P.L. 124, 878 BC.

192. Migne P.L. 124, 879 D.

193. Noch einmal führt Karl der Kahle 877 das Gelasiuswort Johann VIII. gegenüber an, dieses Mal aber ganz im Sinn einer bewußten Betonung der Einheit und Zusammenarbeit beider Gewalten, an deren Richterspruch jeder ohne Ansehen der Person appellieren könne. Migne P.L. 126, 233.

archische Übergriffe. Das Wort vom Zinsgroschen, das erstmalig Ambrosius von Mailand gegen die Staatsgewalt brauchte, dient hier dem Staat zur Unterstützung der geforderten Kompetenzenscheidung. Aber höchst eigenartig wirkt die starke Berufung auf das Erbrecht und die Zurückweisung einer bischöflichen Einsetzung, einer Untertänigkeit und Dienstverpflichtung gegenüber der geistlichen Gewalt, während noch Karl der Kahle selbst wenige Jahre zuvor[194] seine Herrschaft auf der bischöflichen Salbung und Einsetzung begründete, von denen allein er auch abgesetzt werden könnte. Die ganze Kenntnis biblischer, kanonistischer und päpstlicher Schreiben, die Hinkmar in so reichem Maße besaß, machte er in den Briefen an Hadrian II. für die Krone nutzbar und gab damit seiner eigenen Überzeugung Ausdruck, daß geistliche wie weltliche Gewalt auf die jedem eigentümlichen Aufgaben und Wirkungsgebiete beschränkt bleiben muß und in einer strengen Kompetenzenscheidung nur die Gleichordnung von regnum und sacerdotium[195] zu einer ersprießlichen Zusammenarbeit führen kann. Auf diesen energischen Protest Karls lenkte Hadrian sofort ein und behauptete, keinerlei feindliche Gesinnung gegen den westfränkischen König zu hegen und versprach ihm im Gegenteil nach Ludwigs II. Tod die Kaiserkrone.[196] Sein Nachfolger Johann VIII. erfüllte auch 875 dieses Versprechen und machte zum ersten Mal die Kaiserkrone allein von der päpstlichen Zustimmung, Wahl und Salbung abhängig. Ludwig der Deutsche, dem nach dem Testament Kaiser Ludwigs II. das Erbe der Kaiserkrone zustand, rächte sich durch einen Einfall in das Westfrankenreich an seinem Bruder. Jedoch wieder rettete der treue Episkopat wie schon 858 Karl dem Kahlen sein Reich. Hinkmar erließ damals seine Schrift „De fide Carolo regi conservanda“,[197] die wohl die Unzufriedenheit mit der italienischen Expedition durchblicken läßt, jedoch zugleich mahnt, dem Lehnsherrn die in Gott geschworene Treue zu halten. Die kirchliche Zustimmung, Weihe und Salbung hatte schon eine so ausschlaggebende, konstitutive Bedeutung erlangt, daß bei Verweige-

---

194. Liber proclamationis 859.
195. Migne P.L. 124, 881—896.
196. M.G. Epp. VI, 743.
197. Migne P.L. 125, 961 ff.

rung dieser kirchlichen Legitimation eine Machtergreifung unmöglich war. Das zeigt am deutlichsten der Vergleich der Ereignisse von 869 und 875.[198] In beiden Fällen handelte es sich um eine Usurpation, einmal im Bündnis mit dem Episkopat — es kommt zur Weihe in Metz — das andere Mal vermag Ludwig der Deutsche nicht, die Geistlichkeit für sich zu gewinnen, sein Einfall scheitert. Aber Hinkmar läßt doch immer noch die Möglichkeit offen, wenn Ludwig siegen und Karl nicht zurückkehren sollte, sich mit Ludwig zu verständigen. Hierfür nun eine plausible Rechtfertigung zu finden, war nicht ganz leicht, und Hinkmar fügte hier die Geschichte vom heiligen Basilius ein, der auch Julian Apostata empfangen hätte, ohne vom rechten Glauben abzuweichen, sondern der dem Kaiser, was des Kaisers und Gott, was Gottes sei, gegeben habe. Damit fällt das Stichwort, einige Väterworte über das Verhältnis der beiden Gewalten anzufügen, und nach Ambrosius und dem heiligen Augustinus wird auch Gelasius' Brief an den Kaiser Anastasius zitiert,[199] um schließlich doch mit einem Aufruf zur Treue gegen den angestammten Herrscher zu schließen. Karls Kaiserherrlichkeit dauerte nur kurze Zeit, auf dem Rückzug von Italien auf der Flucht vor dem deutschen Karlmann starb er beim Überschreiten der Alpen 877. Die Kroninsignien ließ er seinem Sohn Ludwig dem Stammler bringen[200] und designierte ihn damit zu seinem Nachfolger, aber dies bewirkte noch nicht die wirkliche Nachfolge im Regiment sondern erst die Salbung und Krönung durch Hinkmar von Reims.[201] Auch von dieser Feier ist die Krönungsordnung[202] auf uns überkommen und der Vergleich mit dem Zeremoniell von 869 beweist, wie sich allmählich ein feststehendes Ritual bildet, in dem das

198. 869 hatte Karl d. Kahle sich nach dem Tod Lothars II. trotz seiner Abmachungen mit Ludwig d. Deutschen, das Erbe untereinander zu teilen, kurzentschlossen in den Besitz des lothringischen Reiches gesetzt. 875 hatte Ludwig d. Deutsche als Antwort auf Karls d. Kahlen Usurpation der Kaiserwürde, die nach dem Testament Ludwigs II. der ostfränkischen Linie zustand, einen Einfall in das westfränkische Reich unternommen, um als Ersatz für das verlorene italienische Erbe sich einen Teil Lothringens anzueignen.

199. Migne P.L. 125, 982 C.

200. M.G. SS. I, 504, Ann. Bert. a. 877.

201. M.G. Cap. II, 461 ... ut per officium nostrae benedictionis ... ad coronam pervenias regni perpetui ...

202. M.G. Cap. II, 461 ff.

Ringen der klerikalen Tendenzen mit den weltlichen Grundelementen des Regierungsantritts zum Niederschlag kommt als ein getreues Abbild des Ringens der beiden Gewalten mit einander. Wieder folgt dem Krönungsversprechen[203] die Salbung und dann die Krönung. Neu ist bei der Salbung die Berufung auf das Alte Testament und ein Anklang an die tatsächliche bischöfliche Einsetzung des jungen Königs die Berufung auf die Salbung Davids durch den Oberpriester Samuel. Zum ersten Mal wird hier der Glaube an die mystische innere Umwandlung durch das Sakrament der Salbung in Worte gefaßt.[204] Dieses Moment verschwand nicht mehr aus den Krönungsriten des Mittelalters, und in dieser mystischen Umwandlung sah man später den besonderen sakralen Charakter der königlichen Würde, der den Herrscher aus dem Laienstand löste und zum Teilhaber des priesterlichen Amtes machte. Neu ist ferner die Betonung der bischöflichen Übertragung der Krone,[205] wobei der Begriff der irdischen Krone mit der des ewigen und unvergänglichen Reiches verschmolz, beide aber aus der Hand des Episkopats. Als zwei Jahre später die kaum erwachsenen Söhne Ludwig und Karlmann ihrem Vater auf den Thron folgten[206] und sich gegen die aufrührerischen Großen im eigenen Lande durchsetzen mußten, war es wieder Hinkmar, der durch sein Eintreten[207] und Ansehen es durchsetzte, daß die jungen Könige gesalbt und gekrönt wurden und dadurch die kirchliche Legitimation empfingen, ohne die eine Anerkennung ihrer rechtmäßigen Herrschaft nicht mehr möglich war. In einem verlorenen Brief[208] an Ludwig und Karlmann teilt er seine Zustimmung zu ihrer Wahl mit und erwartet dafür von ihnen Zugeständnisse für die Kirche — schon ein voll ausgeprägtes Wahlversprechen. Weiter setzt er die Aufgaben des königlichen und priesterlichen Amtes auseinander, — gewiß mit den Gelasiusworten von den zwei Gewalten — und ermahnt sie, die Bischofswahl und die Verwaltung des Kirchenguts von weltlichem Einfluß frei zu

---

203. M.G. SS. I, 505 Ann. Bert. a. 877.

204. M.G. Cap. II, 461 ... cuius sacratissima unctio super caput eius defluat atque ad interiora eius descendat et cordis illius intima penetret ...

205. M.G. Ll. II, Cap. II, 461 ... ut per officium nostrae benedictionis ...

206. M.G. SS. I, 510 Ann. Bert. a. 879.

207. Flodoard M.G. SS. XIII, 510.

208. Flodoard M.G. SS. XIII, 510.

halten. Er erscheint jetzt den jungen Königen gegenüber völlig als der politisch erfahrene Mentor, erfüllt von der geistlichen Autorität seines Amtes, durch die er sich dem Königtum durchaus überlegen fühlt. Wenn er das Krönungsversprechen des jungen Ludwigs III. anführt, in dem dieser zum Ausdruck gebracht hatte, „daß ich der König und Ihr der Priester ebenbürtig an Würde das Amt Gottes sowohl in den göttlichen als den menschlichen Aufgaben erfüllen könnt",[209] so zieht Hinkmar doch gleich die Abgrenzung: „Soweit als Ihr durch Ergebenheit und Taten es zeigt, da ja Christus, von dem jeder rechtmäßige Episkopat den Ursprung nimmt und jede Herrschaft die Förderung empfängt, der Urheber Eures Regimentes ist".[210] Weiter mahnt Hinkmar, sich nicht in das bischöfliche Amt in der Kirche zu mengen, wie es auch Ludwigs Vorfahren sich nicht angemaßt hätten. Er ruft dem gleichen König mit den Worten aus der Bibel (Joh. 15, 10) zu: „Nicht Ihr habt mich gewählt zur Herrschaft der Kirche, sondern ich mit meinen Amtsbrüdern und den übrigen Gläubigen Gottes und Eurer Vorfahren habe Euch zur Herrschaft des Reiches gewählt unter der Bedingung, daß Ihr die notwendigen Gesetze bewahrt."[211/212] Dieser Gedanke wird immer wieder zum Ausdruck gebracht, daß die bischöfliche, die geistliche Autorität die eigentliche Quelle der königlichen Macht geworden

---

209. Migne P.L. 126, 113 AB ... Iungamur simul, ut ego rex et vos sacerdos Dei, ministerium condigne tam in divinis quam in humanis adimplere valeamus officiis ...

210. Ebendort ... Quatenus devotione et operatione ostendatis, quia Christus, a quo legitimus omnis episcopatus cepit exordium et omnis principatus accepit provectum, auctor sit vestri regiminis et protector fiat vestrae sublimitatis. Per quem vos obsecro episcopali ministerio talia vestro tempore in sanctam ecclesiam introducere non tentetis qualia magni imperatores et antecessores vestri suis temporibus introducere non praesumpserunt ...

211. Migne P.L. 126, 119 D ... Non vos me elegistis in praelatione ecclesiae sed ego cum collegis meis et caeteris Dei ac progenitorum vestrorum fidelibus vos elegi ad regimen regni sub conditione debitas leges servandi ...

212. Theoretisch wird hier zum ersten Mal der Standpunkt der Gleichordnung beider Gewalten aufgegeben und eine unzweideutige Überordnung der geistlichen Gewalt ausgesprochen, aber praktisch setzte sich eine solche Superiorität noch nicht durch. Hier sind schon alle Gedanken vorweggenommen, die im Verhältnis von Kaisertum und Papsttum von Johann VIII. über Rodulfus Glaber und Honorius von Autun zu Innozenz III. führen.

ist.[213] Auch in dem sich vom Westreich ablösenden arelatischen Reich hatte der Usurpator Boso die bischöfliche Erhebung als Legitimation zur Bemäntelung seiner eigenmächtigen Machtübernahme in den Vordergrund geschoben.[214] Das Selbstgefühl des Klerus steigerte sich dadurch immer mehr und lieh schließlich in einer Neuformulierung der gelasianischen Zweigewaltentheorie auf der Synode von St. Marca in Fîmes dieser Entwicklung Worte.

„Diese nämlich sind (die Aufgaben) des priesterlichen Amtes und des königlichen Dienstes, da es ja, wie wir in den heiligen Schriften lesen, zwei (Dinge) sind, von denen in erster Linie die Welt regiert wird, die heilige Autorität der Priester und die königliche Gewalt. Sicherlich kann allein unser Herr Jesus Christus wahrhaftig König und Priester zugleich sein. Nach seiner Fleischwerdung aber und seiner Auferstehung und Himmelfahrt unternahm es weder ein König, sich die Würde des Priesters, noch ein Priester sich die königliche Gewalt anzumaßen, daher sind sie in ihren Handlungen und eigentümlichen Würden von einander unterschieden, so daß auch die christlichen Könige für das ewige Leben der Priester bedürfen und die Priester für den Lauf der weltlichen Dinge die Anordnungen der Könige nötig haben; soweit die geistliche Handlung von den fleischlichen Bedrängnissen (incursibus) entfernt ist, und daher ein für Gott Streitender sich keineswegs mit weltlichen Aufgaben befaßt, so möge auch wiederum jener (der König), der mit weltlichen Aufgaben beschäftigt ist, nicht göttlichen Dingen vorstehen. Und um so vieles ist die Würde der Priester höher als die der Könige, weil ja die Könige von den Priestern zur königlichen Spitze geweiht werden, die Priester aber von den Königen nicht geweiht werden können. Und um so vieles ist die Last der Priester schwerer als die der Könige, als sie auch für diese Könige der Menschen im jüngsten Gericht Rechenschaft abzulegen haben werden. Und um so vieles ist die Sorge der Könige in den menschlichen Dingen wichtiger als die der Priester, als sie für die Ehre und Verteidigung und Ruhe der heiligen Kirche und ihrer Leiter und Ver-

---

213. Migne P.L. 125, 1040 D ... episcopali et spirituali unctione ac benedictione regiam dignitatem potius quam terrena potestate consecuti estis ...

214. M.G. SS. I, 512 Ann. Bert. a. 879; SS. I, 590 Reg. Chron. — „Wahl" in Mantaille, M.G. Cap. II, 368 u. Ll. I, 547.

walter (zu sorgen) und ihnen die Last der Sorge der Gesetzesverkündigung und des Kampfes vom König der Könige auferlegt ist. Wir lesen in den heiligen Schriften, weil ja die Priester die Könige zur Herrschaft des Reiches salbten und ihnen die Krone auf ihr Haupt setzten, gaben sie ihnen das Gesetz in die Hand, damit sie lernten und wüßten, auf welche Weise sie sich und ihre Untertanen regieren und die Priester des Herrn ehren müßten."[215]

Diese Neuformulierung der gelasianischen Zweigewaltentheorie ist die Zusammenfassung aller Gedanken, die das 9. Jahrhundert sich über das Verhältnis von regnum und sacerdotium gemacht hat und zugleich der Niederschlag der tatsächlichen Lage. Wenn Lilienfein[216] meint, „dieser Ausdruck offenbare in jeder Zeile den Widerspruch mit der Wirklichkeit", so ergibt sich das aus der im ganzen unhaltbaren These Lilienfeins einer Trennung beider Gewalten und der Herrschaft der Kirche über den Staat, wie er auch zu stark weltlich organisierte Kirche und die Ecclesia der civitas Dei identifiziert.[217] Es muß immer wieder betont werden, daß es für

215. Migne P.L. 125, 1071 ... Haec namque sunt sacerdotalis officii et regii ministerii: quia sicut in sacris legimus litteris, duo sunt, quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacra pontificum et regia potestas. Solus enim Dominus noster Jesus Christus vere fieri potuit rex et sacerdos. Post incarnationem vero et resurrectionem et ascensionem eius in coelum, nec rex pontificis dignitatem nec pontifex regiam potestatem sibi usurpare praesumpsit: sic actionibus propriis dignitatibusque ab eo distinctis, ut et christiani reges pro aeterna vita pontificibus indigerent, et pontifices pro temporalium rerum cursu regum dispositionibus uterentur: quatenus spiritalis actio a carnalibus distaret incursibus, et ideo militans Deo minime se negotiis saecularibus implicaret, ac vicissim non ille rebus divinis praesidere videretur, qui esset negotiis saecularibus implicatus. Et tanto est dignitas pontificum maior quam regum, quia reges in culmen regium sacrantur a pontificibus, pontifices autem a regibus consecrari non possunt. Et tanto gravius pondus est sacerdotum quam regum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem. Et tanto in humanis rebus regum cura est propensior quam sacerdotum, quanto pro honore et defensione ac quiete sanctae ecclesiae ac rectorum et ministrorum ipsius, et leges promulgando ac militando a rege regum est eis curae onus impositum. Et legimus in sacris historiis quia cum sacerdotes in regimine regni reges ungebant, et diademata capitus illorum imponebant, legem in manibus eis dabant, ut discerent et scirent, qualiter se et subiectos sibi regere et sacerdotes Domini honorare debeant.

216. S. 149.

217. derselbe S. 147.

das Mittelalter weder eine Trennung von Kirche und Staat sondern im Gegenteil nur ein engstes Nebeneinander und die von beiden Seiten gewünschte Zusammenarbeit gibt, ebenso wenig besteht für das frühe Mittelalter eine Herrschaft der Kirche über den Staat. Dieses gottgewollte, gleichberechtigte Nebeneinander, das jede Gewalt in ihrer Sphäre unabhängig und selbständig walten läßt, findet erst durch den Bruch, den die Kämpfe des Investiturstreits mit sich bringen, ein Ende und führt zu einer tatsächlichen Überordnung der Kirche über den Staat. Aber gegenüber der Auffassung Karls des Großen über die beiden Gewalten hat sich doch ein merkbarer Wandel vollzogen. Das germanische Königpriestertum hat naturgemäß mit dem Zusammenbruch des Staatskirchentums weichen müssen, der alleinige Priesterkönig ist Jesus Christus, und kein anderer darf sich anmaßen königliche und priesterliche Eigenschaft in seiner Person zu verbinden. Diese Verschiebung eines irdischen auf ein himmlisches Königpriestertum unter kirchlichem Einfluß war zum ersten Mal auf dem Diedenhofener Reichstag von 844 zum Ausdruck gekommen. Christus selbst hat diese Scheidung der Kompetenzen vorgenommen. Sehr fein wird die Würde des Priesters der königlichen Gewalt gegenübergestellt und damit im Vergleich zur gelasianischen Formulierung prägnanter zugespitzt, wie es schon Nikolaus I. in seinem Schreiben an Kaiser Michael tat. Bei Gelasius war nur von der größeren Verantwortung des Priesters die Rede, die im jüngsten Gericht Rechenschaft ablegen muß. Von Hinkmar wird die größere Würde in den Vordergrund geschoben, die aus der kirchlichen Legitimierung der Herrschaft durch die Salbung und Weihe erwächst, während die Priester selbst von den Königen nicht geweiht werden können. Mit der Salbung erhält aber der König nicht nur die kirchliche Zustimmung sondern auch sakralen Charakter und wird damit selbst in die transzendente Sphäre erhoben. Seine Herrschaft erhält er als ein Amt Gottes, das er in Wirklichkeit für die Kirche verwalten muß. Daraus ergibt sich die höhere Gewichtigkeit des Priestertums, das außer der seelsorgerischen Betreuung des Herrschers auch ein Aufsichtsrecht ableitet, ob der Herrscher dieses Amt auch recht verwaltet. Diese von der Kirche gestellten Aufgaben der Verteidigung der Kirche und ihrer Diener, der Gesetzesverkündigung und Sorge ihrer Befolgung sowie der Kampf gegen die äußeren Feinde der

Kirche — ein komprimierter Fürstenspiegel — wird neu in die gelasianische Zweigewaltenlehre aufgenommen. Es zeigt sich wieder ganz deutlich, wie wenig man an eine Trennung von Kirche und Staat denkt, beziehen sich doch alle Aufgaben des Staates auf die Kirche und ihre Leiter. Die von Gelasius gezogene Kompetenzenscheidung, die doch die beiden Gewalten letztlich wieder voneinander abhängig macht, bewies schon, daß auch Gelasius die Unmöglichkeit einer Trennung beider sah — und gewiß auch keineswegs beabsichtigte. In der Formulierung des 9. Jahrhunderts ist diese gegenseitige Verpflichtung nur enger geworden, und die beiderseitigen Aufgabengebiete aufs innigste miteinander verstrickt. Hier eine Trennung zu sehen oder als gewollt anzunehmen, ist völlig abwegig. Anders verhält es sich mit der Frage der Gleichwertigkeit beider Gewalten. Von Gelasius ist diese Frage mit dem höchsten diplomatischen Feingefühl behandelt, ein höherer Wert der geistlichen Gewalt nur aus dem auctoritas-potestas-Gegensatz und der Wahl des doppeldeutigen pondus zu ahnen; das 9. Jahrhundert ist nun schon einen großen Schritt weiter gegangen, jedoch der geistlichen Gewalt nur eine höhere moralische Autorität zubilligend. Einmal kommt dies in dem Amtscharakter der Herrschaft zum Ausdruck, die durch die kirchliche Einweisung (Salbung und Krönung) der geistlichen Gewalt auch ein Aufsichtsrecht über die rechte Herrschaftsführung — also ein Wirken in der staatsrechtlichen Sphäre — einräumt, zum anderen in dem Dienstverhältnis, in dem der König zur Kirche, ihrer Verteidigung und Erhaltung steht. Und wenn schließlich in St. Marca den Priestern noch das Recht erteilt wird, den Königen das Sittengesetz vorzuschreiben, nach dem sie sich selbst und ihre Untertanen regieren sollen, so wird damit wieder diese ethische Wertung eingeführt, die in dem Aufsichtsrecht über die Könige ihren Anfang nahm, von Nikolaus I. zuerst in seinem Brief an Kaiser Michael in Worte gefaßt, aber viel eindrucksvoller in der geistlichen Gerichtsbarkeit über Lothar II. und Michael von Byzanz ausgeübt wurde.

In beinahe wörtlicher Wiederholung hat Hinkmar nach der Synode von Fîmes diese Gedanken noch öfter[218] ausgesprochen. In der kleinen Schrift „De officiis episcoporum“ fehlt jedoch die spe-

218. Migne P.L. 125, 1087 D/1088 A.

zielle Wendung der kirchlichen Einsetzung durch Salbung und Krönung des Königs, ein bewußtes Grenzeziehen also zwischen dem erzbischöflichen Konsekratorenamt und dem allgemeinen Episkopat, dem man das nicht zubilligte. Aber aus der Fîmer Formulierung werden die dem König zukommenden Aufgaben übernommen. Das mit der kirchlichen Einsetzung verbundene Mahn- und Aufsichtsrecht über die Krone, der die Priester die Gesetze geben, wird im Schreiben an die Großen betont,[219] und es folgt die geschickte Abwandlung des Gelasiuswortes:[220] „Zwei (Dinge) sind es, von denen in erster Linie diese Welt regiert wird zusammen mit den Untertanen eines jeden besonderen Amtes: die heilige Autorität der Priester und die königliche Gewalt ..." Das bei einem schwachen Königtum und den Auswirkungen des beginnenden Lehnswesens erstarkte Element der weltlichen und geistlichen Großen meldet sich hier, und Hinkmar billigt ihm sein Recht an der Herrschaft zu. Ebenso schreibt er an die Bischöfe des Reiches[221] und fährt wie in dem vorigen Schreiben fort: „In diesen Ständen sind, wie durch Ordnung die Benennungen geschieden sind, so auch in einer jeden Anordnung und Äußerung die Ämter der Ordnungen geschieden".[222] Es folgt dann der gelasianische 4. Traktat mit der von Christus gesetzten Unterscheidung der beiden Gewalten und die in St. Marca neuformulierte Theorie, die dem Priestertum die höhere Würde zuspricht, da es den Königen durch die kirchliche Weihe und Salbung erst die wahre Legitimation ihrer Herrschaft gibt.[223]

---

219. Migne P.L. 125, 995 CD ... Et in sacra regum historia legimus, quia principes sacerdotum, quando sacra unctione reges in regnum sacrabant, coronam significantem victoriam ponentes super capita eorum, legem in manum eius dabant, ut scirent, qualiter se ipsos regere et parvos corrigere et bonos in viam rectam deberent dirigere ...

220. Ebendort ... duo sunt, quibus principaliter una cum specialiter cuiusque curae subiectis mundus hic regitur, auctoritas sacra pontificum et regalis potestas ... diligenter igitur quisque debet in ordine et professione sua quo nomine censetur attendere et magnopere providere ne a nomine discordet officio ...

221. Migne P.L. 125, 1007 CD.

222. Migne P.L. 125, ebendort ... in quibus personis, sicut ordine sunt divisa vocabula, ita sunt et divisa in unoquoque ordine ac professione ordinationum officia ...

223. Migne P.L. 125, 1008 CD/1009 A.

Im Ostfrankenreich hatte sich die altfränkische Anschauung eines ausgeprägten Staatskirchentums wesentlich länger gehalten.[224] Erst in der Opposition zu Karl III. und besonders zu seinem Kanzler Liutward von Vercelli war die Bischofspartei erstarkt, die mit König Arnulf sich verbündete, diesem zum Thron verhalf und während seiner ganzen Regierungszeit ihm tatkräftige Hilfe lieh. Wieder hatte die Kirche dem kräftigen, nicht legitimen Herrscher die kirchliche Sanktion erteilt und damit sich selbst als notwendigen Faktor in den Staatsorganismus eingeschaltet. Unter Arnulfs Regierung kam es zu engster Zusammenarbeit von Krone und Episkopat mit einer deutlichen Tendenz gegen die weltlichen Partikulargewalten. Jedoch verstand es der König, dem Episkopat keine übermächtige Stellung einzuräumen, beide Gewalten standen durchaus gleichwertig neben einander. Eine selbständige Weiterentwicklung der gelasianischen Zweigewaltenlehre findet sich hier nicht. Die Synode von Mainz 888[225] übernahm wohl gewisse Kapitel der Pariser Reformsynode von 829, aber in erster Linie den Fürstenspiegel (Paris Lib. II, 1 u. 2). Immerhin war man bestrebt, auch dem Episkopat ein Aufsichtsrecht über die rechte Herrschaftsführung des Königs zu übertragen. Die Synode von Tribur 895 ist ein Beweis[226] für die enge Zusammenarbeit von Krone und Geistlichkeit. Dort verhandelte man „practice de statu regni et theoretice de ordine et stabilitate ecclesiarum Christi", nämlich das Reich nach kirchlichem Recht zu regieren[227]

---

224. Synode von Aachen 862, Mansi XV, 614; Thousey 865, M.G. Cap. II, 166, cap. 5 ... Sanctam Dei ecclesiam et regnum nobis commissum gubernare debemus ... cap. 6: ... ecclesia et regnum, quod illi ad salvamentum commissum est. — Mainz 847 M.G. Cap. II, 173: ... Lud. verae religionis strenuissimus rector et defensor sanctae Dei ecclesiae ... Vgl. J. Schur, „Königtum u. Kirche i. ostfrk. Reich" 57. Heft d. Görresges. 1931. Bischofswahl: Ann. Fuld. a. 856: ... magis et voluntate regis et consiliariorum eius, quam ex consensu et electione cleri et populi ... — Regino a. 869: ... in arbitrio et potestate regis est, quem vobis velit dare episcopum ... — Diedenhofen 844 M.G. Cap. II, 113; — Ann. Fuld. 856 ... per electionem fratrum et auctoritatem regiam; — M.G. Lud. d. D. DD. 96, 101, 102, 107, 112, 115, 116, 117, 122, 130, 139, 140, 164, 165, 170: ... Sed quia tale negotium sine regali censura multorumque prudentium consilio stabiliter determinari non potuit ...

225. Mansi XVIII a, 63 ff.

226. M.G. Cap. II, 210 ff.

227. M.G. Cap. II, 214 .. regnum et imperium iure ecclesiastico regere ..

und die von Gott übertragene Kirche durch königliche Gewalt und priesterliche Erhabenheit nach bestem Wissen und Können zu verteidigen und zu erhöhen.[228] Erst unter der Vormundschaftsregierung der Bischöfe Salomo von Konstanz, Hatto von Mainz und Adalbero von Augsburg für Ludwig das Kind kam es zu einem deutlichen Übergewicht der Kirche über die Krone. Vielleicht wurde Ludwig das Kind als erster Ostfranke durch kirchliche Weihe in sein Herrscheramt eingeführt.[229] Regino erzählt, daß er von den Großen gewählt und gekrönt sei, ob dies aber in Form einer kirchlichen Krönung und Salbung geschah, wissen wir nicht. Bei der Vorherrschaft der Geistlichkeit ist eine solche kirchliche Einführung sehr möglich. Regino schweigt darüber, aber ebenso berichtet er nichts von der sicher bezeugten Salbung Zwentibolds für Lothringen 895. Damit hätten die Ideen, die im 9. Jahrhundert im Westfrankenreich die ganze politische und geistesgeschichtliche Entwicklung beeinflußt hatten, auch im Ostreich Fuß gefaßt.

Kennzeichnend für das 9. Jahrhundert ist der Zusammenbruch des germanischen Königpriestertums. Dank der Schwäche der Nachkommen Karls des Großen gelang es dem Landesepiskopat, einen weitgehenden Einfluß auf das Staatsregiment zu erlangen und die Erhebung der Könige zur Herrschaft von seiner Zustimmung abhängig zu machen. Ebenso erreichte es die Kurie, sich von jedem staatlichen Einfluß zu befreien und dagegen die Kaiserwürde völlig von der päpstlichen Weihe und sogar Wahl abhängen zu lassen. Überblicken wir, welche neuen Gedanken das 9. Jahrhundert in die gelasianische Zweigewaltentheorie hineingetragen hat, so sind es im wesentlichen zwei Ideen, aus denen sich dann die übrigen ergeben: einmal die Loslösung der beiden Gewalten aus der realpolitischen Sphäre und die Hineinstellung in die augustinische civitas Dei oder Ecclesia universalis. Damit fällt die Scheidung zwischen Kaisertum und Papsttum als den beiden Exponenten der

228. M.G. Cap. II, 212 ... ab ipso Deo sibi datam ecclesiam Christi illi per regalem potestatem et ipsis per sacerdotalem eminentiam commissam defendere et ministerium illorum amplificare et sublimare.

229. Schreuer, „D. rechtl. Grundlagen" S. 104. Schur, „Königt. u. Kirche i. ostfrk. Reich"; Oppermann, „D. frk. Staatsgedanke u. d. Aachener Königskrönung"; Schramm, „D. Krönung i. Dtschld." i. Ztsch. d. Sav.-Stiftg. 55, 1935, Kan. Abt. 24.

weltlich organisierten Ordnungen, wie sie noch Gelasius sah, und es treten dafür die beiden Urstände Priestertum und Adel, an dessen Spitze der König erscheint. Der zweite neue Gedanke kommt durch die Salbung und kirchliche Weihe hinein. Durch die Salbung erhält die Kirche, die dieses Sakrament erteilt, das Legitimationsrecht über die Herrschaft, sie vergibt als Interpret des göttlichen Willens die Herrschaft als Amt, sie beansprucht dafür über die rechte Verwaltung dieses Amtes ein Mahn- und Aufsichtsrecht, das sich bis zur geistlichen Gerichtsbarkeit und einer aus der politischen Sphäre ins Ethische verschobenen Wertung beider Gewalten steigert. Die weltliche Gewalt tritt aus dem Verhältnis einer Schutzgewährenden in das einer zu Dienst Verpflichteten gegenüber der Kirche. Durch die Schwäche der Krone, die daraus folgende Emanzipation des Landesepiskopats und der Kurie und die Anerkennung der notwendigen kirchlichen Salbung und Krönung erhält das Priestertum eine moralisch höhere Autorität. Jedoch wird das alte gelasianische Nebeneinander noch streng gewahrt und von einer Trennung beider Gewalten kann noch keine Rede sein. Auch von einer Herrschaft der Kirche über den Staat ist trotz ihrer höheren moralischen Autorität noch nicht zu sprechen. Diese Entwicklung liegt erst im 11. Jahrhundert und in seinen alle Tiefen des Volkes ergreifenden Kämpfen.

Drittes Kapitel.

Die beiden Gewalten im 10. und 11. Jahrhundert.

Die gelasianische Zweigewaltentheorie, die in den Kämpfen des 9. Jahrhunderts eine so charakteristische Abwandlung erfahren hatte, wurde erst in dem großen Ideenkampf des Investiturstreites wieder lebendig. Im 10. und frühen 11. Jahrhundert steht das Verhältnis beider Gewalten wieder ganz im Bann staatskirchlicher Auffassungen. Das deutsche Königtum hatte damit aus seiner germanischen Tradition heraus an altfränkische Verhältnisse angeknüpft. Neben den das gesamte Mittelalter beherrschenden Ideen von der Gottgewolltheit der staatlichen Herrschaft und der göttlichen Autorität des Königs treten wieder die theokratischen Gedanken, die den Herrscher als den Königpriester sehen, als den Vicarius Christi auf Erden,[1] dem die Leitung der Kirche nach innen und außen anvertraut ist. Jedoch hat er diese beherrschende Stellung nur in seiner Landeskirche inne, in der universalen Kirche ist der Papst der unbestrittene Herr. Den Ursprung der königlichen Gewalt sieht der Herrscher allein im Willen Gottes, der Erbfolge und der Zustimmung des Volkes. Die kirchliche Salbung und Weihe wird anfänglich nicht für den Regierungsantritt als notwendig erachtet. Erst mit dem Lauf der Zeit gewinnt hier auch wieder die Kirche Boden zurück. Gerade in den Krönungsriten findet in diesen Jahrhunderten das Verhältnis der beiden Gewalten zueinander seinen Niederschlag. Zwischen ihnen kam es theoretisch zu einer strengen Kompetenzenscheidung und Gleichordnung. Nur einmal wurde unter Otto III. und Sylvester II. versucht, die als Ideal vorschwebende Theorie des gleichwertigen Nebeneinander für wenige Jahre in die Wirklichkeit umzusetzen. Die Reformen des frühen 11. Jahrhunderts unter königlicher Führung ließen jedoch im Klerus das

---

1. M.G. SS. XI, 260 Wipo cap. 3.

Gefühl seiner Eigengesetzlichkeit wieder erwachen, und das vom Kaisertum erhobene Reformpapsttum setzte konsequent den politischen Primat des römischen Stuhls durch und erkämpfte gegen das Kaisertum die Weltherrschaft der Kurie.

Den die Würde und das Ansehen der Krone zersetzenden Anschauungen des 9. Jahrhunderts, die von Westfranken aus auch in Deutschland Eingang gefunden hatten, setzte das deutsche Königtum wieder die aus germanischer Tradition stammende Überzeugung einer königpriesterlichen Stellung und Verpflichtung des Herrschers entgegen. Otto d. Gr. und seine Nachfolger stehen wieder als Summepiscopi und Herren an der Spitze ihrer Landeskirche[2] und fassen ihre eigene Herrschaft als das regale sacerdotium auf,[3] das sie mit Gottes Autorität zu verwalten haben. Otto d. Gr. ist der erste mittelalterliche Herrscher, der die Kirche zum Bundesgenossen gegen die Feudalgewalten benutzt[4] und in diesem engen Bund von Krone und Episkopat seine Herrschaft festigt.[5] Durch weitherzige Schenkungen, Exemptionen von der weltlichen Gerichtsbarkeit und staatlichen Dienstleistungen hat er den Grund zu dem Reichtum der Kirche gelegt.[6] Ebenso wie nach innen suchte er die Kirche nach außen zu schützen, zu verteidigen und zu stärken.[7] Auch in seiner Eroberungspolitik knüpfte Otto damit an die karolingischen Grundsätze an, die Erwerbungen an der Ostgrenze des Reiches sicherte er durch Missionierung und eine feste kirchliche Organisation. Mit

---

2. Hampe, „Otto d. Gr." i. „Dtsch. Herrschergestalten d. Mittelalters." — M.G. LI. IV, Const. I, 18. Augsburg 952.

3. Ruotgeri vita Brunonis c. 20 i. usum scholarum S. 20: ... Hoc est, quod acerbis meis me maxime consolatur, cum video per Dei omnipotentis gratiam nostro imperio regale sacerdotium accessisse ...

4. Thompson, „Church and State i. the med. Germany".

5. M.G. SS. III, 605 Richer hist. II, 76 ... nostrum exinde erit, quibus commissum est in hac mundi parte sanctam Dei ecclesiam tueri ... M.G. DO. I, S. 424 ff. n. 310: Exaltatio ecclesiarum salus regum vel imperatorum et stabilitas creditur esse regnorum ...

6. Thompson l. c. S. 199 ff. u. Seelig, Diss. Bln. 1919.

7. Brackmann i. H.Z. 134, 1926. — Hirsch i. MIÖG. 44, 1930. — Mommsen, Diss. Bln. 1930.

der Gründung des Missionserzbistums Magdeburg und der Bistümer Havelberg, Brandenburg, Merseburg und Zeitz schuf er zugleich feste Punkte staatlicher Gewalt und Zentren kirchlicher Missionstätigkeit.[8] In dieser Verbindung von exaltatio ecclesiae und Mehrung des Reiches sah das Mittelalter das Ideal der Herrschaftsführung.[9] Für diese Verteidigung der Kirche mit dem Schwert in der Hand forderte Otto wie schon Karl d. Gr. die Dienste des Klerus im Staatsleben. Zu militärischem, diplomatischem und verwaltungsorganisatorischem Dienst nahm er ihn gleichermaßen in Anspruch. Aber die Einspannung des Klerus in die Staatsverwaltung hatte die sehr bedenkliche Kehrseite, daß die Geistlichkeit völlig von ihrem eigentlichen Gebiet der Seelsorge und geistlichen Aufgaben abgezogen wurde und durch die königliche Ernennung und Belehnung stark unter weltlichen Einfluß geriet. Der Primas der deutschen Kirche, Friedrich von Mainz, war denn auch der erste, der gegen eine solche Politisierung des geistlichen Amtes Front machte. Er wehrte sich mit seiner ganzen Persönlichkeit gegen das ottonische System, die Kirche dem königlichen Willen unterzuordnen und gegen die Anschauung des regale sacerdotium, das in dem König die göttlich autorisierte höchste Gewalt auf Erden sehen wollte.[10] Ein anderer früher Widerspruch kam aus Italien, wo Rather von Verona daran erinnert,[11] daß die Bischöfe den Königen vorgesetzt sind, nicht der König den Bischöfen. Und noch schärfer formuliert er es an anderer Stelle: „Ich habe gesagt, wenn ich mich nicht täusche, daß die Bischöfe allein von Gott wie die Könige eingesetzt werden können, und noch um vieles hervorragender als die Könige (sind), weil die Könige auch von den Bischöfen eingesetzt werden, die Bischöfe aber von den Königen weder gewählt, noch bestimmt,

---

8. Brackmann i. H.Z. 134, 1926. — Kirchberg, „Kaiseridee u. Mission", Bln. 1934, betont zu stark die gemeinsame Missionsarbeit von Kaiser und Papst und sieht nicht genug die kaiserliche Initiative dabei. Er übersieht völlig die päpstlichen Quertreibereien gegen die kaiserliche Missionspolitik, die vor allen Dingen die Ostkolonisation so verhängnisvoll abriegelten.

9. Erdmann i. MIÖG. 46, 1932 betont die jedem Herrscher obliegende Aufgabe der Missionierung und des Heidenkrieges gegen Hirsch. l. c.

10. W. Norden, „Erzbischof Friedrich v. Mainz u. Otto d. Gr.", Bln. Diss. 1912, Hist. Studien 103.

11. Migne P.L. 136, 223 D, Lib. III, 4. Praeloquiorum.

noch ordiniert werden können."[12] Die Lehre des 9. Jahrhunderts von der höheren Autorität des Priesters kraft seines Konsekratorenamtes wird hier fortgesetzt. Zugleich ist dies die Stelle, an der die geistliche Gewalt dem staatskirchlichen Regiment der Krone gegenüber sich behaupten konnte.

Niederschlag des Verhältnisses in den Krönungsriten.

Im 10. bis 13. Jahrhundert sind die Kaiser- und Königskrönungsriten ein lebendiges Abbild für das Verhältnis der beiden Gewalten zueinander.[13] Sie zeigen die Bedeutung, die der Kirche mehr und mehr bei den Krönungsfeierlichkeiten zukommt. Bei Ottos I. Königserhebung steht noch das weltliche Element stark im Vordergrund, so erwählen die Fürsten den neuen Herrscher, und der nachfolgende kirchliche Akt hat noch keinerlei staatsrechtliche Bedeutung. Die Thronsetzung, die sich allein im Osten erhalten hat, erfolgte in doppelter Form: zuerst erhoben die weltlichen Großen vor dem Marienmünster in Aachen Otto I. auf den Thron, dann die Bischöfe im Münster ihn auf den Stuhl Karls d. Gr. Ein Rangstreit zwischen weltlichen und geistlichen Großen muß da vorausgegangen sein, aber Otto stellte gleich zu Beginn seiner Herrschaft das für seine Regierung ja typische Gleichgewicht zwischen den beiden Kräften her. Es läßt sich nicht leugnen, daß der Königssitz Karls d. Gr., dessen Tradition Otto auch sonst in seiner Reichsführung aufrecht erhält, den Vorzug hatte und sich die geistliche Thronsetzung denn auch aus diesem Grunde allein erhalten hat. Noch vor der Thronbesteigung Ottos II. scheint sich ein Krönungsritus (R) gebildet zu haben, der das Vorbild der späteren deutschen Formel (D) geworden ist, die dann seit 983 in Gebrauch war.[14] Dabei tritt schon

---

12. Migne P.L. 136, 249 BC, Lib. IV, 2 ... Dixi nisi fallor, episcopos a Deo solo, ut reges, et praestantius multo quam reges, quia et reges ab episcopis instituti, episcopi vero a regibus, etsi elegi vel decerni, non valent tamen ordinari institutos ...

13. Vgl. die Arbeiten v. Waitz, Schwarzer, Eichmann, Schreuer, Sperling Diss., Schramm i. Archiv f. Urkundenforschg. 11, 1929/30, für d. Königskrönungen noch besonders Schulte, Oppermann u. Schramm i. Ztsch. d. Sav.-Stiftg. 55, 1935, Kan. Abt. 24.

14. Eichmann i. Hist. Jahrb. 45, 1925, S. 516.ff. Vgl. Schramm i. Ztsch. d. Sav.-Stiftg. 55, S. 216 ff.

der stark klerikale Einfluß hervor.[15] Neu ist die Ablegung des Glaubensbekenntnisses, eine Angleichung an die Bischofsweihe. Die Verpflichtung zu Schirm und Kampf für die Kirche und ein gerechtes Regiment ist der Ausdruck der neuen Auffassung der Herrschaft als eines Amtes Gottes und der Kirche. Nach einer nochmaligen Feststellungswahl durch das Volk schreitet man zur Salbung. Im Vergleich zur Krönung Ottos I.[15a] ist bezeichnend, daß die Salbung jetzt an die Spitze der Feierlichkeit gerückt ist, während 936 noch zuerst die weltlichen Herrschaftssymbole vor der Salbung überreicht wurden. Mit geheiligtem Öl wird dann der König an Haupt und Händen gesalbt,[16] auch hier ein neuer feiner Unterschied: ursprünglich salbte man mit Chrisma auf dem Haupte,[17] wodurch der Gesalbte zur Gottessohnschaft und der Teilhabe am Königtum Christi erhoben wurde. Allmählich verschwindet die Hauptsalbung mit Chrisma, um den Unterschied zwischen dem König und dem Priester, der allein mit Chrisma gesalbt ist, zu betonen. In der Salbungsformel[18] tritt neu hervor die Berufung auf den Hohenpriester Samuel, der David zur Königsherrschaft erhob, und die nun konstitutive Bedeutung der Salbung.[18] Es war kirchenrechtliche Anschauung, daß erst durch die Salbung der König christlicher Vollkönig sei. Otto I. trug dem schon in gewisser Weise Rechnung, als er seine Regierungszeit erst seit der kirchlichen Weihe datierte. Beim Regierungsantritt Ottos II. benutzte die Krone die Bedeutung der Salbung zur Stärkung des Erbrechts gegenüber den starken Wahlrechtstendenzen. Auch die mystische Wirkung der Salbung[19] hat in der deutschen Formel ihren Nieder-

---

15. Text bei Eichmann „Staat u. Kirche“ I, 68 ff.

15a. Schramm l. c. S. 202 hält es für möglich, daß Widukind die Reihenfolge falsch überliefert hat.

16. Eichmann l. c. S. 68 ff. ... Unguo te in regem de oleo sanctificato in nomine patris et filii et spiritus sancti ... Salbt seine Hände: ... unguantur manus istae de oleo sanctificato ...

17. Otto I. wurde wohl noch mit Chrisma gesalbt, vgl. Schramm i. Ztsch. d. Sav.-Stiftg. 55, Kan. Abt. 24.

18. Ebendort ... unde uncti fuerunt reges et prophetae et sicut unxit Samuhel David in regem, ut sis benedictus et c o n s t i t u t u s rex in regno isto super populum istum, quem dominus Deus tuus dedit tibi ad regendum ac gubernandum ...

19. Ebendort ... Spiritus sancti gratia humilitatis nostrae officio in te copiosa descendat, ut sicut manibus nostris indignis oleo materiali oblitus

schlag gefunden. Hieran schließt sich die Überreichung der Kroninsignien, die damit auch in kirchliche Hand kommen, während sie noch Otto I. vor der Salbung gereicht wurden, wie es sich im ganzen Mittelalter auch in Frankreich erhalten hat.[20] Die Krone, das alte Symbol der Herrschaft, wurde „aus bischöflicher Hand" empfangen[21] als Symbol der Heiligkeit, Ehre und Stärke.[22] Der Kronträger wird ausdrücklich zum Teilhaber des bischöflichen Amtes,[23] der nach außen ein Hüter des Heiligen gegen alle Anfeindungen und ein Verteidiger Christi und des ihm von Gott verliehenen Reiches sein soll, während den Bischöfen die Seelsorge übertragen ist. Hiermit wird die gelasianische Kompetenzenscheidung im Krönungsritus festgelegt. Durch bischöfliche Benediktion[24] wird darauf dem König die Regierungsgewalt übertragen. Die Feierlichkeit schließt mit der Einweisung des Königs, die die drei Grundelemente der königlichen Herrschaft verbindet: Erbrecht, Gottesgnadentum und Wahlrecht,[25] das sich in der kirchlichen Einsetzung dokumentiert. Die höhere moralische Autorität der geistlichen Gewalt kommt in den folgenden Worten zum Ausdruck, die den Priester dem Altar „näher" und seine Ehre „mächtiger" sein läßt, und die Stellung, die dem König zugestanden wird, kommt zur Geltung in dem halbgeistlichen Rang, den er als mediator cleri et plebis zuerteilt erhält.

---

pinguescis exterius, ita eius invisibili unguine delibutus impinguari merearis interius eiusque spirituali unctione perfectissime semper imbutus et illicita declinare tota mente et spernere discas seu valeas ... Vgl. Krönungsritus von 877 in Westfranken.

20. Schreuer l. c. S. 117.

21. Eichmann l. c. S. 68 ff. ... Accipe coronam regni, quae licet ab indignis episcoporum tamen manibus capiti tuo imponitur ...

22. Ebendort ... eamque sanctitatis gloriam et honorem et opus fortitudinis expresse signare intelligas ...

23. Ebendort ... et per hanc te participem ministerii nostri non ignores, ita ut, sicut nos in interioribus pastores rectoresque animarum intelligimur, tu quoque in exterioribus verus Dei cultor strenuusque contra omnes adversitates ecclesiae Christi defensor regnique tibi a Deo dati ...

24. Ebendort ... per officium nostrae benedictionis in vice apostolorum omniumque sanctorum tuo regimini commissi utilis exsecutor regnatorque proficuus semper appareas ... So schon in den Riten d. 9. Jhd.s.

25. Sta et retine locum amodo, quem hucusque paterna successione tenuisti, hereditario iure tibi delegatum per auctoritatem Dei omnipotentis et per praesentem traditionem nostram scilicet omnium episcoporum caetero-

Auch bei der Kaiserkrönung stand die Salbung im Vordergrund. Der Papst, der sich diese Weihe als Alleinrecht vorbehielt, salbte mit Chrisma den künftigen Kaiser am Haupt, er ordinierte ihn und machte ihn zum Kleriker, der damit dem päpstlichen Gericht unterstand. Danach erfolgte die Übergabe der Kroninsignien.[26] Seit der 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts wurde auch der vom Kaiser zu leistende Schutzeid in das Krönungszeremoniell aufgenommen. Es handelt sich hierbei keineswegs um einen Lehnseid, wie Haller[27] aus dem Schutzvertrag von Ponthion entnehmen will, sondern um eine Schutzübernahme des Königs über den Papst, und es wird peinlichst auch in den späteren Eiden vermieden, das entscheidende Wort „fidelis ero" oder „fidelitas" zu benutzen.[28] Stets ist von „securitas" die Rede, um jeden Anschein eines vasallitischen Verhältnisses zu vermeiden. Eichmann[29] nimmt an, daß mit der Erneuerung der Kaiserwürde durch Otto I. ein neuer Krönungsritus in Gebrauch gekommen sei, wie auch Liutprands[30] Notiz bezeugt.[31]

---

rumque servorum Dei et quanto clerum sacris altaribus propinquiorem perspicis, tanto ei potiorem in locis congruis honorem impendere memineris quatinus mediator Dei et hominum te mediatorem cleri et plebis in hoc regni solio confirmet et in regno aeterno secum regnare faciat Jesus Christus.

26. Für Lothar I. wird zuerst die Überreichung des Schwertes bezeugt, für Ludwig II., Karl den Kahlen, Karl III. die Übergabe des Szepters. Vgl. Eichmann, „D. Ordines d. Königskrönung" i. Ztsch. d. Sav.-Stiftg., Kan. Abt. 33, 1912.

27. „D. Karolinger u. d. Papsttum" i. H.Z. 108, 1912, S. 38 ff.

28. Günter i. Festsch. f. D. Schäfer, Jena 1915.

29. l. c. u. Günter l. c. S. 12 gg. Schwarzer, „D. ordines d. Königskrönung" i. Forschg. d. dtsch. Gesch. 22, 1882 u. Sperling, Diss. Freiburg 1918, S. 15.

30. M.G. SS. III, 340 Liutprand Hist. Otonis cap. 3 ... ubi miro ornatu novoque apparatu susceptus ab eodem summo pontifice et universali papa Johanne unctionem suscepit imperii.

31. Eichmann hat als diesen neuen Ordo Cencius II (stammend aus dem Liber censum) nachgewiesen, für dessen Geltung seit 962 auch Günter eintritt, jedoch mit der ausdrücklichen Einschränkung, daß nicht eine buchstäbliche Anwendung zu beweisen ist, sondern daß damit nur der Verlauf der Feierlichkeit im ganzen und die Belastung der päpstlichen Kasse dargetan wird. Schramm i. Archiv f. Urkundenforschg. 11, 1929/30 hat den Beweis erbracht, daß Cencius II erst im 12. Jhd. entstanden ist zwischen Oktober 1197 u. Februar 1198 und de facto nie Gültigkeit erlangt hat.

Schramm[32] hat jedoch wahrscheinlich gemacht, daß 962 ein Ordo — der sogenannte Cencius I — in Gebrauch war, der schon um 880—890 in Rom entstanden ist und schon bei den Krönungen der italischen Kaiser des beginnenden 10. Jahrhunderts benutzt wurde. Die Zeremonien der früheren Zeit werden dabei aufgegriffen und abgewandelt. Eine fühlbare Annäherung an die Papstweihe ist zu beobachten: der Kaiser wird nicht mehr vom Papst sondern vom Bischof von Ostia gesalbt. Die Salbung steht aber weiter im Vordergrund der Handlung, sie allein erfolgt am Hauptaltar, während die Insignienübergabe an einen Nebenaltar verlegt wird. Ebenso wie bei der Königsweihe wurde jedoch der Unterschied zur priesterlichen Salbung betont durch die des Kaisers mit geweihtem Öl an Brust und Armen statt mit Chrisma am Haupte. Ferner wurde der Kaiser in den geistlichen Stand aufgenommen und erhielt priesterliche Gewänder, ohne dadurch jedoch priesterliche Funktionen ausüben zu können. Es blieb also bei einer nur äußerlichen Gleichordnung und gewissen Gleichwertigkeit von regnum und sacerdotium, hinter der in Wahrheit schon eine Scheidung der priesterlichen und weltlichen Gewalt stand, wie sie sich dann nach dem Investiturstreit in einer Abänderung des Krönungsritus bemerkbar machte.

Versuch einer praktischen Gleichordnung unter Otto III. und Sylvester II.

Das Ideal eines gleichwertigen Nebeneinander beider Gewalten wurde bis zu einem gewissen Grade nur einmal zu verwirklichen gesucht unter Otto III. in der Zusammenarbeit mit Gerbert von Reims, dem Papst Sylvester II.[33] Die Bewertung der Politik Ottos III. schwankt zwischen seiner Verurteilung als „Römer", der seine deutsche Heimat gegenüber Italien im Stich gelassen habe[34]

---

32. Schramm l. c.

33. Lux, „P. Sylvesters II. Einfluß auf die Politik Ks. Ottos III." Bresl. 1898. Schramm, „Kaiser, Rom und Renovatio" 1927. Ter Braak, „Ks. Otto III." 1928 u. Brackmann i. Sitz.Ber. d. Ak. d. Wiss. 1932.

34. So schon seine Zeitgenossen wie Brun v. Querfurt, Thietmar v. Merseburg u. a. Seit Giesebrecht, „Gesch. d. dtsch. Kaiserzeit" auch Lamprecht, „Dtsch. Geschichte" u. a.

und seiner Anerkennung als eines Politikers, der neue eigene staatspolitische Konzeptionen gefaßt und zum ersten Mal versucht habe, ein eigenes, fest umrissenes, politisches Programm durchzusetzen.[35]

In drei Punkten knüpft er an fränkisch-sächsische Politik an, die er selbständig der Zeitlage entsprechend umgestaltet: in der Wahrung seiner kaiserlichen Position gegenüber Byzanz durch die Betonung des römischen Erneuerungsgedankens für seine Universalmonarchie,[36] durch das Wiederaufgreifen kaiserlicher Missionsarbeit im Osten[37] und durch die Betonung der Gleichordnung und Einheit von regnum und sacerdotium und ihrer notwendigen Zusammenarbeit zum Wohle des Gottesstaates auf Erden.[38] Der römische Erneuerungsgedanke ist dem Kaiser vielleicht von Gerbert entgegengebracht worden. In Rom, der Heimat der Weltmonarchie und des römischen Universalismus, die zugleich Stadt der Apostelfürsten und der universalen Weltkirche war, sollten regnum und sacerdotium gemeinsam regieren. Diesen Ideen gab Gerbert in beredten Worten Ausdruck in seinem Libellus de rationali et ratione uti[39] mit dem begeisterten Ausruf „Nostrum, nostrum est Romanum imperium" und der späteren Wendung auf Otto III., der durch das Glück der Natur in seiner Person römisches und griechisches Blut verbindet und damit den Zwiespalt zwischen West- und Ostreich zu einer neuen Einheit eines Universalreiches in sich aufhebe. In der starken Betonung eines römischen Weltherrschaftserbes suchte Otto sowohl seine Legitimität gegenüber dem älteren byzantinischen Kaiserrecht zu begründen, als zugleich die in Rom selbst seit Jahrhunderten lebendigen Erneuerungsgedanken für die Festigung seiner

---

35. Schramm l. c., Ter Braak l. c., Brackmann l. c. u. Cartellieri, „D. Weltstellung d. dtsch. Reiches".

36. Vgl. Schramm, „Renovatio" u. i. H.Z. 129, 1924.

37. Vgl. Brackmann l. c.

38. Vgl. Ter Braak l. c., Schramm, „Renovatio" S. 124 ff.

39. Havet, S. 237, n. II: ... breviter describo, ne sacrum palatium torpuisse putet Italia, et ne se solam iactet Graecia in imperiali philosophia et Romana potentia. Nostrum, nostrum est Romanum imperium. Dant vires ferax frugum Italia, ferax militum Gallia et Germania, nec Scithae desunt nobis fortissima regna. Noster est C(aesar), Romanorum imperator et Auguste, qui summo Graecorum sanguine ortus, Graecos imperio superas, Romanis hereditario iure imperas, utrosque ingenio et eloquentia praevenis ....

Herrschaft nutzbar zu machen.[40] In dieser Richtung ging auch die ottonische Politik der 90er Jahre des 10. Jahrhunderts:[41] durch Heiratspolitik das Imperium Romanum in einer Hand wiederherzustellen. In der Missionspolitik setzte er der kurialen Auffassung einer allein von der Kirche zu erfolgenden Christianisierung[42] wieder den Anspruch entgegen, daß auch in dieser Frage regnum und sacerdotium zusammen zu wirken hätten, wie es schon von Karl d. Gr.[43] und Otto d. Gr.[44] vertreten worden war. Auch in dem dritten Punkt seines politischen Programms wird karolingische Überlieferung wach: es ist die enge Zusammenarbeit von Staat und Kirche, eine einheitliche Weltregierung der beiden Gewalten. Was von Gelasius als Theorie aufgestellt, als kaum zu erfüllendes Ideal bis zum Investiturstreit dem frühen Mittelalter galt, suchte Otto mit Gerbert[45] zusammen nun in die Wirklichkeit umzusetzen. Jedoch hatte die weltanschauliche Entwicklung sich von der fränkischen Herrschaft des Staates über das Papsttum weit entfernt, das sacerdotium war selbst eine Macht geworden, fest verwurzelt als selbständige Autorität und Leiterin der Kirche. Wie Sylvester nun in politischen Fragen der vertraute Ratgeber des jungen Kaisers wurde, so nahm Otto an der Verwaltung der Kirche teil, wie er früher einmal an Gerbert geschrieben hatte: „Da wir ja durch die Vorsehung Gottes nicht nur

---

40. Vgl. Schramm „Renovatio“ u. Brackmann l. c.

41. Schramm i. H.Z. 129, 1924.

42. Diese Richtung übersieht Kirchberg l. c. völlig.

43. Brackmann i. Sitz.Ber. d. Ak. d. Wiss. 1931.

44. Brackmann i. H.Z. 134, 1926.

45. Gerbert hatte schon als Abt von Bobbio und später als rechte Hand des Erzbischofs Adalbero von Reims in unwandelbarer Treue zu dem sächsischen Kaiserhaus gestanden (Havet ep. 12, S. 10; ep. 20, S. 16; ep. 103, S. 96; ep. 117, S. 107; ep. 158, S. 140/141; ep. 183, S. 167/68; ep. 185, S. 171) und nach Ottos II. frühem Tod seine Ergebenheit unter Beweis gestellt, als er in seinen Briefen für die ungeschmälerte Herrschaft Ottos III. gegen die Kandidatur Heinrichs v. Bayern eintrat (Havet ep. 27, S. 21; ep. 26, S. 20; ep. 23, S. 18/19; ep. 22, S. 18). Im Namen Adalberos von Reims schreibt er an die Erzbischöfe von Mainz und Trier, dem jungen König die Treue zu halten, denn „was ist die Verwirrung der Reiche anderes als die Verlassenheit der Kirchen“. (Havet ep. 27, S. 21.) Hier kommt zuerst seine Auffassung von Kirche und Staat zum Ausdruck (Havet ep. 138, S. 124 u. ep. 144, S. 128 an die loth. Großen), die auf Gedeih und Verderb voneinander abhängen.

durch Blutsbande sondern auch unter den übrigen Sterblichen durch eine Erhabenheit der hohen Stellung verbunden sind, so müssen wir auch in der Art der Liebe gegen den Kult Gottes nicht unterschieden sein."[46] In einer völligen Einheit von regnum und sacerdotium sieht Otto das Ideal seiner Regierung, so wenn er in der Urkunde für Vercelli[47] sagt „... Damit während die Kirche Gottes frei und sicher bleibe, gleichzeitig unser Reich erblühe ..."[48] Wenn Otto sich imperator augustus et archiepiscopus in perpetuum nennt,[49] so ist das der Ausdruck eben für diese Einheit von regnum und sacerdotium, in der der Kaiser und der Geistliche beide teilhaben an der Verwaltung der Ecclesia, in der die Frage der Kompetenzenscheidung durch ein gleichwertiges Nebeneinander aufgehoben wird. So muß auch der Titel servus Jesus Christi[50] und servus apostolorum verstanden werden, der in echt mittelalterlicher humilitas sich erniedrigt und zugleich den Kaiser doch wieder gleichwertig neben den Papst, den servus servorum Dei, stellt. Der Kaiser hat dieselbe göttliche Mission wie der Papst, beide zusammen sind von Christus eingesetzt, das Gottesreich auf Erden zu verwalten, wie schon Gelasius in seinem 4. Traktat die Ämter beider Gewalten auf Erden von Christus selbst eingesetzt sein ließ. Jedoch jene gelasianische Scheidung der Gewalten nach den ihnen eigentümlichen Befugnissen fehlt in dem ottonischen Zusammenwirken. Aus diesem Gedanken eines gleichwertigen Nebeneinander der beiden höchsten Ordnungen ist auch jener erste Angriff auf die konstantinische Schenkung zu verstehen.[51] Die Urkunde, eine Schenkung von

---

46. Havet S. 200, ep. 213 ... quia divinitate propitia non solum sanguinis linea, verum etiam inter cunctos mortales quadam sui generis eminentia connectimur, affectuum qualitate circa Domini cultum non dispares esse debemus ...

47. M.G. DO. III, 324, Mai 999, vgl. Bloch i. Neuen Arch. 22, S. 91 dagg. Ter Braak l. c. S. 111.

48. ... ut libere et secure permanente Dei ecclesia prosperetur nostrum imperium ...

49. M.G. Const. I, 23.

50. Vgl. Brackmann l. c., der in diesem Titel eine Anknüpfung an paulinische Missionsarbeit sieht.

51. M.G. DO. III, 389, 18.—23. I. 1001 .. Romam caput mundi profitemur, Romanam ecclesiam matrem omnium ecclesiarum esse testamur sed incuria et inscientia pontificum longe suae claritatis titulos offuscasse. Nam non solum

8 Grafschaften an den Papst Sylvester, um die schon zu Zeiten Gregors V. ein Konflikt zwischen Kaiser und Papst entstanden war, beginnt mit einem Bekenntnis zum politischen Renovatiogedanken und zugleich einer Nebeneinanderstellung von regnum und sacerdotium. Dann erfolgt der scharfe Angriff Ottos auf die unwürdigen Vertreter auf dem Stuhle Petri, die in der Sorge um irdischen Besitz sich Eingriffe in die Rechte der weltlichen Sphäre erlaubt hatten. Die konstantinische Schenkung lehnt der Kaiser ab, weil sie der Kirche irdische Güter verschreibt, dadurch die Harmonie zwischen den beiden Gewalten stört und der Kirche Aufgaben der weltlichen Sphäre überträgt. Die Verfügung über irdischen Besitz steht allein der weltlichen Gewalt zu. Deshalb lehnt er die falschen Ansprüche der Päpste ab und schenkt aus freiem Willen dem heiligen Petrus „quae nostra sunt, non sibi quae sua sunt“, so wie er aus Liebe zum heiligen Petrus den Papst Sylvester erwählt und ordiniert hat nach einer Zeit der Korruption unwürdiger Stellvertreter Petri, damit das sacerdotium wieder rein und würdig neben dem regnum erscheine. Aus eigener Machtvollkommenheit des regnum innerhalb der Ecclesia schenkt der Kaiser dem sacerdotium, was zu seiner weltlichen

---

quae extra urbem esse videbantur, vendiderunt et quibusdam colluviis a lare S. Petri alienaverunt, sed quod absque dolore non dicimus, si quid in hac nostra urbe regia habuerunt, ut maiori licentia evagarentur, omnibus iudicante pecunia in commune dederunt et S. Petrum, S. Paulum, ipsa quoque altaria spoliaverunt et pro reparatione semper confusionem induxerunt. Confusis vero papaticis legibus et iam abiecta ecclesia Romana in tantum quidam pontificum irruerunt, ut maximam partem imperii nostri apostolatui suo coniungerent, iam non querentes, quae et quanta suis culpis perdiderunt, non curantes quanta ex voluntaria vanitate effuderunt, sed sua propria, utpote ab illis dilapidata dimittentes, quasi culpam suam in imperium nostrum retorquentes ad aliena, id est ad nostra et nostri imperii maxime migraverunt. Haec sunt enim commenta ab illis ipsis inventa, quibus Johannes diaconus cognomento Digitorum mutilus praeceptum aureis litteris scripsit et sub titulo magni Constantini longi mendacii tempora fixit ... Spretis ergo commendiciis preceptis et imaginariis scriptis ex nostra liberalitate S. Petro donamus, quae nostra sunt, non sibi quae sua sunt, veluti nostra conferimus. Sicut enim pro amore S. Petri domnum Sylvestrum, magistrum nostrum, papam elegimus et Deo volente ipsum serenissimum ordinavimus et creavimus, ita pro amore ipsius domni Sylvestri papae S. Petro de publico nostro dona conferimus, ut habeat magister quid principi nostro Petro a parte sui discipuli offerat. Vgl. dazu Schramm l. c. S. 161 ff.

Sphäre gehört. Nicht wie die bisherigen kaiserlichen Schenkungen wird diese Urkunde dem heiligen Petrus und seinen Vikaren ausgestellt, sondern allein der Heilige ist der Empfangende. Es handelt sich also um eine Schenkung, bei der der Schenkende nicht alle Rechte aus der Hand gibt. Wie wäre sonst auch logisch der Angriff auf frühere Kaiser (Karl den Kahlen) zu verstehen, die unrechtmäßig Besitz des Reiches aus der Hand gaben?[52] Ottos Ideal war es, das Weltkaisertum und das Papsttum zugleich zur höchsten Macht zu erheben.[53] Daß es einen grundsätzlichen, aus dem innersten Wesen entspringenden Gegensatz zwischen diesen beiden Gewalten geben könnte, lag ihm fern. In dem gleichberechtigten Nebeneinander und der völligen Einheit der beiden höchsten Ordnungen sah er Gottes Willen am besten erfüllt, ohne zu bedenken, daß ein solches Gleichgewicht nur theoretisch möglich und auf die Dauer nicht zu verwirklichen ist. Lag nicht bei den beiderseitigen universellen Tendenzen ein Zusammenstoß einmal nahe? Wie sollte sich schon die Kompetenzenscheidung bei der Verwaltung dieser dem heiligen Petrus dargebrachten Schenkung durchführen lassen? Das gleiche Ideal der Einheit von regnum und sacerdotium, einer gemeinsamen Weltregierung, vertritt auch der Bischof Leo von Vercelli, der gleich Gerbert auf Ottos Gedanken einen starken Einfluß ausübte. Erst die Arbeit Blochs[54] hat diese bedeutsame Gestalt aus Ottos Umgebung in klarerer Ausprägung erscheinen lassen. Seit 999 in hervorragender Stellung in der kaiserlichen Kanzlei beschäftigt, hat Leo genau so wie Gerbert und Otto die Ideen einer universalen Kaiserherrschaft mit dem Sitz in Rom und den Gedanken der Zusammenarbeit von Kaiser und Papst vertreten. Als Realpolitiker erkannte er aber, daß nur in der Abgrenzung der Wirkungsgebiete die Gleichordnung möglich wäre. Darum sah er die Herrschaft über die Seelen als die Aufgabe des sacerdotium an, das sich in allen weltlichen Fragen dem Kaiser unterordnen sollte, so wie schon Gelasius das Verhältnis der beiden Gewalten formuliert hatte. In einem Gedicht an Gregor V. brachte er dieses Neben-

52. Vgl. Schramm S. 171 ff.
53. Dagg. Schramm S. 126.
54. Neues Archiv 22, 1897.

einander und Zusammenwirken zum Ausdruck.[55] Nach der Bitte um Renovatio und Reparatio der Roma, die zugleich Reform der Kirche und Erneuerung Roms bedeutete, scheidet er die Kompetenzen der beiden Mächte, indem er dem Papst die heiligen Mysterien und die Sorge der Seelen, dem Kaiser aber nach apostolichem Befehl die Sorge für die Körper und die Aufrechterhaltung der Gesetzesordnung zuspricht. „Unter der kaiserlichen Gewalt reinige der Papst die Menschen des Jahrhunderts", als die beiden Lichter sollen Kaiser und Papst die Finsternis vertreiben, der eine durch das Schwert Ansehen genießen, der andere durch das Wort Gottes wirken. In dieser letzten Strophe klingen die beiden so überaus häufig verwendeten Bilder der zwei Himmelslicher und der beiden Schwerter an, die das Verhältnis der beiden Gewalten versinnbildlichen.[56] Unterstellt Leo den Papst der kaiserlichen Gewalt in seinen Aufgaben hier auf Erden, so wird im Bild der beiden Lichter der Vorrangstellung der geistlichen Gewalt Rechnung getragen.[57] Aber nicht auf ein Wertverhältnis kommt es Leo an sondern auf die Betonung der absoluten Gleichordnung von regnum und sacerdotium, des unbedingten Zusammenwirkens der beiden Gewalten.

Bei aller Anerkennung dieser Gleichordnung waren Leo und auch Gerbert natürlich von der „höheren Gewichtigkeit" der geist-

---

55. Schramm l. c. Texte S. 63 ff. Versus de Gregorio papa et Ottone augusto Vers 13—33.

(Tu pre)es in ecclesiis in sanctis mysteriis
Tu es magister omnium tu componis populum
(Tu caus)as reddis varias (iugas) solvis animas.

(Te cu)rat Otto tertius pervigil et strenuus
Qui secundum apostolum curam habet corporum
Ad vindictam peccantium fert invictum gladium.
Christe.

Gaude papa gaude caesar, gaudeat ecclesia
Sit magnum Romae gaudium, iubilet palatium
Sub caesaris potentia purgat papa saecula.
Christe.

56. Vos duo luminaria per terrarum spacia
Illustrate ecclesias, effugate tenebras
Ut unus ferro vigeat, alter verbo tinniat.

57. Schramm l. c. S. 124 dagg. glaubt, daß von Leo noch nicht ein Vorrang der geistlichen Gewalt gemeint sei.

lichen Gewalt durchdrungen. So wie Leo in seinem Bild von den zwei Lichtern gibt Gerbert diesem Bewußtsein Ausdruck auf der Reimser Synode vom Sommer 995,[58] wo er dem göttlich gegebenen Gesetz der Gnade den Vorrang vor dem menschlichen Buchstabengesetz zuerkennt[59] und die priesterliche Autorität höher wertet, der die Sorge der Seelen übertragen ist, die dem Könige nicht zusteht. Als Papst greift er in einem Traktat an die Bischöfe[60] das ambrosianische Gleichnis vom Gold und Blei, in dem auch die priesterliche Gewalt als die höhere erscheint, und die gelasianische Forderung auf, daß auch die Könige die Nacken beugen müssen vor den Priestern Gottes. Damit wird aber noch kein Schritt weiter getan auf der Bahn einer hierokratischen Auffassung; diese Äußerungen bewegen sich durchaus in Gedanken, wie sie Gelasius aussprach, daß die Diener Gottes durch ihre besondere Bindung an das göttliche Heilsgut eine größere Gewichtigkeit haben. Es ist auch völlig unmöglich, bei den die Zeit beherrschenden Ideen der Einheit und Zusammenarbeit von regnum und sacerdotium an eine Oberherrschaft der geistlichen Gewalt zu denken. Wie aber sollten die beiden höchsten Gewalten in einem gleichwertigen Nebeneinander verbleiben, wenn weder verwandtschaftliche Bande wie bei Gregor V. oder vertrauensvolle Freundschaft wie zwischen Gerbert und Otto sie verband? Diese Verwirklichung des mittelalterlichen Ideals war ein kurzes Gnadengeschenk, das auf die Dauer im realen Leben sich nicht hätte aufrecht erhalten lassen, vor allem wenn sich hinter Ottos III. Ideen einer Universalmonarchie erst einmal die politische Tatkraft und Energie eines reifen Mannes gestellt hätten. So aber wurde in wenigen Jahren eine wirkliche Gleichordnung der beiden höchsten Gewalten mit einer weitgehenden gegenseitigen Einflußnahme verwirklicht.

Eine Arenga Heinrichs II.

Ottos III. Nachfolger, Heinrich II., setzte diese Politik der Zusammenarbeit von regnum und sacerdotium fort. Seine Regierung war der engste Bund zwischen Krone und Kirche, dabei ordnete er

---

58. Havet S. 207, n. 217.
59. Ebendort.
60. Migne P.L. 139, 170 C.

sich nie der Kirche unter sondern beherrschte sie, indem er ihr diente. Er benutzte sie genau wie Otto I. im Interesse des Staates; durch die kräftige Unterstützung der Mönchsreform suchte er den Mönchen die geistlichen Aufgaben zuzuweisen und nahm ihr damit jede dem Staat entgegengesetzte Tendenz, damit die Bischöfe dafür frei würden für den Staatsdienst und die großen militärischen Anforderungen, die an den Klerus gestellt wurden. Der Kaiser war zwar das Haupt der Welt,[61] das nächst Christus den Weltkreis regierte,[62] aber er hütete sich wohl, in die religiöse Sphäre überzugreifen. Es ist denn auch kein Wunder, wenn er sich in einer Urkunde von 1017 für das Kloster Michelsberg auf das gelasianische Wort von den beiden Gewalten beruft, die die Welt regieren,[63] hielt er doch gewissenhaft darauf, nicht die Kompetenzen der geistlichen Gewalt zu überschreiten. Die Verwendung in einer kaiserlichen Arenga beweist, wie das berühmte Wort Allgemeingut des Mittelalters war, und wie stark sich das Kaisertum zu diesem Grundsatz des gottgesetzten Nebeneinander und Zusammenwirkens beider Gewalten bekannte. Erst eine Fälschung des 12. Jahrhunderts, die aus den Kämpfen des Investiturstreits und der neu erstarkenden Kaisermacht unter den Staufern die Idee von der Überordnung der weltlichen Gewalt nimmt, verändert diese heinricianische Urkundenarenga in dem späteren Sinn: „Zwei (Dinge) sind es, von denen die heilige Kirche insonderheit regiert wird, die kaiserliche Gewalt und die bischöfliche Autorität“ . . .[64] Hier werden weltliche und geistliche Gewalt nicht mehr in die augustinische Ecclesia wie noch im 9. Jahrhundert eingeordnet, sondern dem Kaiser ganz im Sinn des Staatskirchentums eine Regierung mit den Bischöfen über

---

61. M.G. SS. XI, 249, Wipo Tetralogus Heinrici. V. 99: Tu caput es mundi . . .

62. M.G. SS. XI, 248/49 Wipo, V. 19:
Alter (sc. rex) post Christum regit orbem circiter istum . . .
V. 121: . . . qui regnas orbe secundus,
Post Dominum coeli dignus mundana tueri . . .

63. M.G. DD. III, 468 n. 366 Frankfurt 8. Mai 1017 . . . Duo sunt, quibus mundus hic principaliter regitur, pontificum auctoritas et regalis potestas. Hac igitur auctoritate noverit omnium Dei nostrorumque fidelium universitas . . .

64. DH II, n. 522. Fälschung d. 12. Jhd.s . . . Duo sunt, quibus sancta Dei ecclesia spetialiter regitur, imperialis potestas et pontificalis auctoritas. Hac igitur auctoritate noverit omnium Dei nostrorumque fidelium universitas . . .

die weltlich organisierte Kirche eingeräumt. Auch die Voranstellung der kaiserlichen Gewalt betont das vorherrschende weltliche Element, dem die bischöfliche Autorität, die in dem Staatskirchentum natürlich völlig abhängig vom Kaiser ist, kaum Widerpart halten kann. Diese Fälschung zeigt, wie die alte gelasianische Gleichordnung durch die Kämpfe des Investiturstreits zerstört wurde, und wie es nun nur auf die Vorherrschaft der einen Gewalt über die andere ankam. Daß diese Vorherrschaft hier in einer kaiserlichen Urkunde der weltlichen Gewalt zuerteilt wird, ist natürlich, während in Wahrheit der Investiturstreit eine Zeit geistlicher Praeponderanz eingeleitet und die staatliche Gewalt sich erst langsam zu einer souveränen Stellung durchgerungen hat. Blochs Ansicht,[65] daß erst durch den Investiturstreit die vermittelnde Anschauung von der Nebenordnung beider Gewalten gefunden sei nach einer Periode der geistlichen Vorherrschaft, läßt sich nicht halten. Es wird vielmehr zu zeigen sein, daß Hugo von Fleury der letzte Vertreter der gelasianischen Gleichordnung war, daß aber den Ideen eines Honorius von Autun von der Herrschaft der geistlichen Gewalt über die weltliche und den Anschauungen des Anonymus von York von einer absoluten Staatsgewalt — wenn auch erst Jahrhunderte später wirksam — die Zukunft gehörte.

Heinrich III. und die beginnende Opposition.

Als Höhepunkt mittelalterlichen Staatskirchentums kann man wohl die Zeit Heinrichs III. ansprechen, der nicht mehr bloß Herr seiner Nationalkirche war, sondern auch wieder entscheidend in die Leitung der universalen Kirche eingriff. Er regierte völlig cäsaropapistisch, wie es vor ihm nur Karl d. Gr. getan hatte. Sein königliches Herrscheramt faßte er als Königpriester auf, dem somit das gleiche Recht wie dem Bischof zum göttlichen Dienst und über das, was zur Religion gehörte, zu verfügen,[66] zustand. Aus seiner königlichen Verpflichtung gegenüber der Kirche und der religiösen Auf-

---

65. i. Neuen Arch. 19, S. 618.

66. M.G. SS. VII, 72 Rodulfus Glaber hist. Lib.V, 5 . . sicut enim Dominus mihi coronam imperii sola miseratione sua gratis dedit, ita et ego id, quod ad religionem pertinet gratis impendam . . .

fassung seines Herrscheramts[67] leitete er das Recht ab, in Sutri drei Päpste abzusetzen und den Deutschen Suitger von Bamberg auf den Stuhl Petri zu erheben. Die Zeitgenossen sahen in diesem Eingreifen der weltlichen Gewalt nur eine befreiende Tat, nachdem Simonie geherrscht und Gegenpapsttum einander auf dem Stuhle Petri befehdet hatten. Ein Beweis dürfte der Brief Odilos von Cluny[68] an den Kaiser sein, der als Haupt der Reformpartei dem Kaiser durchaus das Recht einräumt, „tractare diligenter supra modum sedem apostolicam" und er bittet nur, mit den Geistlichen des Imperium Romanum diese Kirchenfrage zu entscheiden.[69] Ebenso freudig stimmte der Führer der italienischen Reformer, Petrus Damiani, der Tat des Kaisers zu und frohlockte, daß er die Wechsler aus dem Hause des Herrn entfernt habe. Er sieht in dieser Maßnahme keinen Eingriff in die religiöse Sphäre, sondern allein einen Dienst, den der Herrscher der Kirche erwiesen hat. Überhaupt ist Petrus einer der lebhaftesten Verfechter der gelasianischen Zusammenarbeit von regnum und sacerdotium.[70] Er fordert, daß die beiden Gewalten in einigem Sinn zusammenstehen und gemeinsam das Menschengeschlecht regieren durch gegenseitige Liebe verbunden: „Wie in dem einen Mittler Gottes und der Menschen diese beiden, das regnum und sacerdotium, durch göttliches Geheimnis vereinigt sind, so sind jene zwei erhabenen Personen in einer solchen Einheit miteinander verbunden, daß gleichsam durch einen Kitt gegenseitiger Liebe sowohl der König im römischen Bischof als der römische Bischof im König erscheint."[71] Danach

---

67. Völlig abwegig ist die Meinung von Fliche „La réforme Grégorienne" I, S. 110 ff.

68. Mitgeteilt von Sackur i. N.A. 24, 1899, S. 728 ff.

69. ... Res enim quae in praesentia tractatur, pro anima est et ut magis dicam Dei causa est. Causa vero Dei a dilectoribus Dei oportet tractari ... De toto mundo debetis eligere, quorum arbitrio Romanum imperium decernitis ordinare. Sicut cum militibus ordinare militiam, sicut cum spiritualibus ecclesiasticum tractare negotium ...

70. Vgl. v. Schubert, „Petrus Damiani als Kirchenpolitiker" i. Festsch. f. Karl Müller, Tüb. 1922, S. 83 ff.

71. M.G. L.d.l. I, 93. Disceptatio synodalis: ... utraque pars in hoc uno studio conspiremus elaborantes, ut summum sacerdotium et Romanum simul confoederetur imperium, quatinus humanum genus, quod per hos duos apices in utraque substantia regitur, nullis — quod absit — partibus . . rescindatur; sic-

hat der Papst Rechte weltlicher Gerichtsbarkeit und der König mit seinen Bischöfen eine Entscheidung über die Dinge der Seelen. Die gleiche Verschmelzung der Sphären wird hier erstrebt, wie wir sie unter Otto III. kurze Zeit verwirklicht sahen. Für Petrus Damiani ist ein Auseinanderklaffen von regnum und sacerdotium unvorstellbar. Natürlich soll jede Gewalt die ihr eigentümlichen Aufgaben erfüllen und in ihrer Sphäre unabhängig sein, so sah das Verhältnis schon Gelasius. Genau wie dieser will auch Damiani beide Gewalten in ihren sichtbaren Spitzen sich gegenseitig verbunden und verpflichtet, beide einander gleichgeordnet wissen. Aber seiner mehr weltabgewandten Natur lag der Gedanke fern, daß eine der beiden Gewalten die Vorherrschaft haben könnte oder müßte, und Hildebrand, der diesen Weg der Herrschaft der Kirche über das regnum beschritt, war ihm innerlich fremd, sein „heiliger Satan",[72] wie er ihn nennt, da ihm diese Haltung menschliche superbia erschien, die der göttlichen Ordnung widersprach. Den gleichen Gedanken innigen Zusammenwirkens spricht Petrus Damiani unter dem Bild der beiden Schwerter aus,[73] beiden Gewalten soll Ehre erwiesen werden, da sie vom Herren selber zu einer glücklichen Gemeinsamkeit verbunden sind. In einem Schreiben an Anno von Köln[74] 1063/64 und in einem im Gedankengang sehr ähnlichen an

---

que mundi vertices in perpetuae caritatis unionem concurrant, ut inferiora membra per eorum discordiam non resiliant; quatenus sicut in uno mediatore Dei et hominum haec duo, regnum scilicet et sacerdotium, divino sunt conflata mysterio, ita sublimes istae duae personae tanta sibimet invicem unanimitate iungantur, ut quodam mutuae caritatis glutino et rex in Romano pontifice et Romanus pontifex inveniatur in rege ...

72. Migne P.L. 144, 236 A.

73. Ebendort S. 900 BC ... Felix si gladium regni cum gladio iungat sacerdotii, ut gladius sacerdotis mitiget gladium regis, et gladius regis gladium accuat sacerdotis ... Tunc enim regnum provehitur, sacerdotium dilatatur, honoratur utrumque, cum a Domino praetaxata felici confoederatione iunguntur ...

74. Ebendort S. 294 CD: ... Sciebat enim, quoniam utraque dignitas alternae invicem utilitatis est indigna, dum et sacerdotium regni tuitione protegitur et regnum sacerdotalis officii sanctitate fulcitur ... S. 295 BC: ... ut dum regnum ac sacerdotium optata per vos pace perfruitur, is, qui utriusque dignitatis auctor est, pacis aeternae digna vobis praemia largiatur ...

den jungen König Heinrich[75] vom Jahre 1066 vertritt er diese Auffassung der Einheit der dignitas regalis et sacerdotalis, ihrer notwendigen Zusammenarbeit mit größter Wärme. Beide Ämter sind von Gott eingesetzt, und wenn auch der Träger eines dieser als unwürdig erfunden wird, so ist doch das Amt, das von Gott gewollt ist, unantastbar, und die Träger desselben erhalten durch die mystische Umwandlung beim Empfang des Sakramentes der Salbung eine höhere göttliche Weihe eben für dieses ihr Amt.[76] Hier bahnt sich schon der Gedanke der Scheidung von Amt und Amtsträger an, der sich jedoch noch verbindet mit der bekannten Idee der inneren Neuschöpfung des Menschen durch den Empfang der Salbung. Finden wir doch auch bei Petrus Damiani bei der Aufzählung der Sakramente die Salbung des Königs als fünftes Sakrament aufgeführt,[77] wohl zum letzten Mal im Mittelalter von einem Vertreter der geistlichen Gewalt ausgesprochen. Die spätere Zeit erkannte der Fürstensalbung den Sakramentscharakter infolge der Erörterungen des Investiturstreites ab.[78] Bei aller engen Zusammenarbeit und geforderten Einheit von regnum und sacerdotium sieht doch auch Damiani die Aufgabengebiete beider Gewalten gleich Gelasius geschieden und weist jedem die ihm eigentümlichen Wirkungskreise

---

75. Migne P.L. 144, 440 AB.: . . Utraque praeterea dignitas, et regalis scilicet et sacerdotalis, sicut principaliter in Christo sibimet invicem singulari sacramenti veritate connectitur, sic in Christiano populo mutuo quodam sibi foedere copulatur. Utraque videlicet alternae invicem utilitatis est indiga, dum et sacerdotium regni tuitione protegitur et regnum sacerdotalis officii sanctitate fulcitur. Rex enim praecingitur gladio ut hostibus ecclesiae munitus occurat. Sacerdos orationum vacat excubiis, ut regi cum populo Deum placabilem reddat. Ille sub lance iustitiae negotia debet terrena dirimere; iste fluenta coelestis eloquii debet sitientibus propinare . . .

76. M.G. L.d.l. I, 31, Liber gratissimus cap. 10: . . . regnum namque et sacerdotium a Deo cognoscitur institutum et ideo licet administratoris persona prorsus inveniatur indigna officium tamen, quod utique bonum est, competens aliquando gratia commitatur . . . Reges enim et sacerdotes licet nonnulli eorum reprobi sint per notabilis vitae meritum, dii tamen et christi dici repperiuntur propter accepti ministerii sacramentum.

77. Migne P.L. 144, 899/900, Sermo 69.

78. Anders die Folgerungen auf kaiserlicher Seite, so besonders Wido von Ferrara, Gregor von Catina und der Anonymus von York.

zu:[79] dem König das Schwert zur Verteidigung der Gerechtigkeit und Unschuld, dem Priester das geistliche Schwert der Lehre und des Glaubens. Die Superiorität der geistlichen Würde kraft ihrer moralischen Autorität ist für Damiani selbstverständlich, auch dieser Gedanke ist altes mittelalterliches Gut, aber er ist noch weit entfernt von der Forderung einer Suprematie der geistlichen Gewalt über die weltliche.

Ein wirklich ernster Widerspruch gegen das kaiserliche Kirchenregiment und die Entscheidung von Sutri wurde nur in Lothringen laut, wo Wazo von Lüttich die kurialen Ansprüche vertrat und dem Kaiser das Recht versagte, auf den päpstlichen Stuhl seinen Kandidaten zu erheben.[80] Weil dem Kaiser der geistliche Charakter fehle, erkannte er diesem nur Lehnstreue, dem Papst aber in den kirchlichen Dingen Gehorsam zu.[81] Als sich dagegen Heinrich III. auf seine Salbung berief, durch die er die Herrschergewalt und sakrale Weihe erhalten habe,[82] wurde ihm von Wazo erwidert, daß er mit heiligem Chrisma gesalbt sei, jedoch der Kaiser nur mit geheiligtem Öl. „Diese Eure Salbung, wie Ihr versichert, ist bei weitem unterschieden von der priesterlichen Salbung, da Ihr ja durch sie zum Tod, wir aber durch Gottes Urheberschaft zum Leben ausgezeichnet sind, und um so vieles das Leben vorzüglicher ist als der Tod, um so vieles ist unsere Salbung ohne Zweifel erhabener als Eure“.[83] Zum ersten Mal wird hier aus dem Unterschied zwischen Bischofs- und Königsweihe die Superiorität der geistlichen Gewalt abgeleitet. Aus den Kreisen der Lütticher Kirche ging — wohl auf Wazos Anregung — auch die erste Streitschrift

79. Migne P.L. 144, 315 A .. praesertim cum inter regnum et sacerdotium propria cuiusque distinguantur officia, ut rex armis utatur saeculi et sacerdos accingatur gladio spiritus ... und Migne P.L. 145, 820/821 CD-A, 821 CD.

80. M.G. SS. VII, 228/229 Anselmi gesta ep. Leod.

81. M.G. SS. VII, 224 ... Summo pontifici oboedientiam, vobis autem debemus fidelitatem ...

82. M.G. SS. VII, 230 ... Ego vero similiter sacro oleo data mihi prae caeteris imperandi potestate sum perunctus ...

83. M.G. SS. VII, 230 ... Alia est et longe a sacerdotali differens vestra haec quam asseritis unctio, quia per eam vos ad mortificandum, nos auctore Deo ad vivificandum ornati sumus, unde quantum vita morte praestantior, tantum nostra vestra unctione sine dubio est excellentior ...

hervor,[84] die schon alle Forderungen des Investiturstreits enthielt: Kampf gegen die Simonie, die Forderung der kanonischen Wahl und Superiorität der geistlichen Gewalt über die weltliche. Dem Kaiser wird das Recht versagt, sich in geistliche Fragen zu mischen, nur in weltlichen Dingen will man ihm Gehorsam leisten, denn der Kaiser ist dem Bischof unterworfen, klingt es mit den Worten des Rather von Verona.

Staatskirchliche Auffassungen beherrschen das 10. und frühe 11. Jahrhundert. Das hat zur Folge, daß das Gelasiuswort von den beiden Gewalten kaum vernommen wird. Wenn es einmal eine Arenga Heinrichs II. anführt, so dient es weniger zur Abgrenzung der Aufgabengebiete von regnum und sacerdotium als vielmehr zur Betonung der gottgewollten Verbundenheit und ihres einträchtigen Zusammenwirkens. In diesem Sinn einer Einheit und eines gleichberechtigten Nebeneinander beider Gewalten versucht auch Otto III. und Sylvester II. die Verwirklichung der gelasianischen Theorie eines Doppelweltregimentes zu erfüllen. Als dann jedoch unter Heinrich III. das Kaisertum aus seiner königpriesterlichen Auffassung des Herrscheramtes heraus in die Verhältnisse des Stuhles Petri eingriff, regte sich die erste Opposition in den Reformerkreisen gegen das Staatskirchentum und die beherrschende königliche Stellung innerhalb der Kirche. Es ist bezeichnend, daß aller Widerspruch, der im 10. und frühen 11. Jahrhundert gegen das regale sacerdotium der deutschen Kaiser laut wird, anknüpft an die im 9. Jahrhundert gewonnene höhere moralische Autorität der geistlichen Gewalt als der Konsekratoren der Herrscher. Der Investiturstreit erst zog daraus die Folgerung einer Herrschaft der geistlichen über die weltliche Gewalt.

---

84. M.G. L.d.l. I, 8—14 „De ordinando pontifice".

Viertes Kapitel.

Der Kampf um die Vorherrschaft zwischen regnum und sacerdotium im Investiturstreit.

In dem nun einsetzenden Investiturstreit geht es nicht so sehr um die Fragen des Verbots der Laieninvestitur und der Käuflichkeit der Ämter als um die entscheidende Frage, welche der beiden Gewalten die Vorherrschaft führen sollte, da ein Gleichgewicht und ein völlig gleichberechtigtes Nebeneinander praktisch nicht möglich war. Die universalistische Tendenz des Mittelalters strebte zu dem einen Weltregiment, und es war die Frage, ob dies unter Führung des Papstes oder des Kaisers stehen sollte. Kirche und Kaisertum sind ihrem inneren Wesen nach beide universal eingestellt.[1] Damit trugen sie schon den Keim des Konfliktes in sich; der Kampf aber war unvermeidlich, sobald die beiden Spitzen der Menschheit sich gegenseitig aufhoben, absetzten und ihrer Untertanen beraubten. Da das Papsttum im Investiturstreit mit größerem Nachdruck und mehr Erfolg das universale regimen für sich in Anspruch nahm und offensichtlich in die weltliche Sphäre übergriff, entschied es den Streit zu Gunsten der einen Weltkirche. In Deutschland nur konnte der Kampf diese Schwere annehmen, da der deutsche König in seiner Person zugleich das Kaisertum verband. Die Erhebung des Kaisers war aber seit dem 9. Jahrhundert unbestrittenes Recht des Papstes, der diese Einflußnahme nun auch auf das deutsche Königtum übertrug. Der Investiturstreit in Deutschland ist darum zugleich der Kampf um das Reich, das Imperium, um die Berechtigung des universalen Kaisertums. Canossa ist darum eine so schwere Niederlage der staatlichen Gewalt, weil mit der Anerkennung einer geistlichen Strafgewalt der universale Anspruch des Kaisertums im

1. Bryce, „The holy Roman Empire"; Rüsen, „D. Weltherrschaftsgedanke u. d. dtsch. Kaisertum".

Stich gelassen wird. Eine so schwere Einbuße die Kaiseridee im Investiturstreit erlitt, so führten doch andererseits die theoretischen Erörterungen dazu, die universalen Ansprüche auf kaiserlicher Seite im Kampf gegen das Papsttum stärker zu betonen und höher zu steigern. Die christliche Idee des Kaisertums tritt mehr und mehr hinter der römischen Idee zurück. Während der Kaiser die Oberherrschaft über die Christenheit an den Papst abtritt, ohne damit den göttlichen Ursprung seiner Herrschaft zu leugnen, vollzieht sich der Wandel zu der Idee der Weltmonarchie, wie er dann in dem staufischen Programm zum Ausdruck kommt.

Es ist daher kein Wunder, daß das Wort von den beiden Gewalten, die die Welt regieren, von den beiden Parteien aufgegriffen und in den Ideenkampf eingesetzt wurde: von der gregorianischen Partei, um die Superiorität der geistlichen Gewalt aus ihrer „höheren Gewichtigkeit“ zu erweisen und damit ihr Recht zur Weltherrschaft beanspruchen zu können, vom Staat zum Beweis, daß Gott selbst die Gleichordnung beider Gewalten gesetzt habe, und daß es nicht Gottes Willen entspräche, daß eine von beiden die Vorherrschaft über die andere besitze. Damit setzte sich aber der Staat selbst in die schwierigste Lage, da das Ideal eines gleichberechtigten Nebeneinander und die völlige Scheidung der Kompetenzen beider unerfüllbar war. Ja, der Zeitanschauung entsprechend erkannte die staatliche Gewalt die höhere moralische Autorität der geistlichen Gewalt und die göttliche Einsetzung des Primats Petri an. Das bedeutete aber bei der völligen Verquickung staatlichen und kirchlichen Lebens und Denkens ein Übergreifen einer Sphäre in die der anderen, ein Anerkennen z. B. eines geistlichen Aufsichtsrechtes in staatspolitischen Dingen. In einem gigantischen Kampf wird um die Abgrenzung der Befugnisse gerungen und dabei an die Grundfesten der königlichen Gewalt gerührt. In der Folge des Streites zeigte es sich, daß der Gedanke der gelasianischen Gleichordnung nicht mehr aufrecht zu erhalten war; zu weit wurde die Kluft zwischen den beiden Gewalten aufgerissen. Die vom Papsttum erstrittene Superiorität, das auch die Herrschaft über die weltliche Sphäre beanspruchte und weltliche Aufgaben zu seinen Kompetenzen rechnete, war die folgerichtige Entwicklung aller Gedanken, die ein einheitliches Weltregiment forderten. Darum war der Sieg der kurialen Partei gewiß, weil ihren Gedanken die Zeit-

anschauung entgegenkam und die Zukunft gehörte. Gregor VII. hat mit dem Instinkt der Herrschernatur die Forderung der Freiheit der Kirche von der Staatsgewalt und der Superiorität des sacerdotium gesteigert zu einer Herrschaft der Kirche über den Staat. Wurden diese Gedanken auch noch nicht klar von ihm formuliert, so lebte er doch seine Theorie und trug durch deren konsequente Durchsetzung seine Idee so weit vorwärts, daß erst spätere Publizisten und Nachfolger auf dem Stuhle Petri sie in ihrer Fülle theoretisch ausbilden und in die Wirklichkeit umsetzen konnten. Was er in grandioser Kraft und Ursprünglichkeit aufgestellt hatte, wurde von seinen Anhängern in kaum veränderten Gedankengängen vertreten, bis Honorius von Autun all diese Ideen zuspitzte zu der völlig durchgeführten Interpretation der Herrschaft des sacerdotium über das regnum, aller politischen Autorität in der Hand des Papsttums.

Die Position des Kaisertums dagegen zu halten, war außerordentlich schwierig. In den prinzipiellen Schriften über das Verhältnis der beiden Gewalten stehen der Liber de unitate und Hugo von Fleury auf dem alten gelasianischen Standpunkt der Gleichordnung und des Zusammenwirkens der beiden Gewalten, allerdings auch voll Anerkennung der schon von Gelasius betonten „höheren Gewichtigkeit" der geistlichen Gewalt. Da dieses Nebeneinander aber nicht mehr in Zukunft möglich war, mußte ein neuer Weg gefunden werden, dem Königtum seine Eigengesetzlichkeit zu wahren, wenn es nicht völlig zur Dienerin des sacerdotium werden sollte. Nur dadurch, daß der König als Träger der Staatsgewalt in Frage gestellt worden war, hatte der Streit diese Tiefe und Folgenschwere gewinnen können. Der Investiturstreit suchte denn auch zuerst eine Scheidung zwischen Reichspersönlichkeit und Amtsträger, und nur in diesem Bestreben, Amt und Person zu trennen, die beiden Gewalten zu abstrahieren, war es möglich, zu einem prinzipiellen Standpunkt in dem Verhältnis von Kirche und Staat zu kommen.[2]

---

2. Mirbt, „Publizistik" S. 544 erhebt den Vorwurf, daß die lebende Wirklichkeit in den Streitschriften zu wenig zu ihrem Recht gekommen sei, daß man von „Königtum" und „Kirche" statt von „deutschem König" und „Papsttum" gesprochen habe. Wollte man aber zu einer theoretischen Klärung und prinzipiellen Entscheidung über das Verhältnis der beiden Gewalten kommen, so war es unbedingt notwendig, zu abstrahieren, Amt und Person zu trennen von aller Gegenwartsgebundenheit.

Mochte zugegeben werden, daß der Amtsträger unrecht gehandelt, als Mensch irren und fehlen kann, daß er der geistlichen Disziplinargewalt unterstand, aber der abstrakten Staatsgewalt mußte ihre Unabhängigkeit bewahrt bleiben. Das ist eine allmähliche Entwicklung, die erst ganz leise im Investiturstreit beginnt, indem man neue Grundlagen des Ursprungs für die Staatsgewalt suchte. Denn solange für sie allein der göttliche Ursprung angenommen wurde, blieb die alte Spannung, daß das sacerdotium durch unmittelbar göttliche Einsetzung den höheren Wert habe, während das regnum erst durch Vermittlung der Kirche göttliche Institution sei. Bei der Kirche nun war diese Abstraktion wesentlich leichter, da sie eine überindividuelle Institution war. Beim Königtum dagegen war das um so schwieriger, da der König den Staat in sich verkörperte. Daher konnte im Investiturstreit die Bannung und Eideslösung eine so gewaltige Folge haben und einen solchen Aufruhr auslösen, weil damit im König die gesamte Staatsgewalt getroffen wurde. Mit Hilfe des römischen Rechts wurde diese nun auf eine neue Grundlage gestellt und in der Erhöhung des Amtscharakters die Herrschaft selbst unantastbar und unanfechtbar gemacht. Einen anderen Weg beschritt der Anonymus von York, der völlig alleinstehend die Superiorität der weltlichen Gewalt verkündigte und den Beweis aus dem Sakramentscharakter der Salbung führte, der dem Königtum Göttlichkeit verleiht und damit das volle Verfügungsrecht über die Kirche. Entscheidend ist aber, daß zugleich an das Fundament der von Gregor verkündeten geistlichen Superiorität gerührt wird, an den Primatus Petri, auf dem Gregor alle Beweise des höheren Wertes der geistlichen über die weltliche Gewalt aufbaute.

Diesen drei Wegen wird nachzugehen sein: dem aus der Vergangenheit kommenden des gleichberechtigten gelasianischen Zusammenwirkens und den beiden in die Zukunft weisenden, die sowohl für das sacerdotium als für das regnum die Vorherrschaft über die jeweilig andere Gewalt fordern.

Die Auseinandersetzungen bis zu Gregors VII. Tod.

Den großen Kampf des 11. Jahrhunderts leitet der Kardinal Humbert ein, der als erster in der konsequenten Ablehnung der Simonie und Laieninvestitur zu einer strengen Trennung der welt-

lichen und geistlichen Sphäre kommt. „Wie sich der Kleriker nicht weltlicher Aufgaben annehmen soll so auch der Laie nicht kirchlicher ... Keiner von beiden reiße das Amt oder das Erbe des anderen an sich, sondern jeder von beiden beobachte die von den heiligen Vätern und rechtgläubigen Fürsten gesetzten Grenzen." Jede Gewalt soll nur in dem ihr gesteckten Wirkungskreis sich betätigen.[3] Die weltlichen Fürsten sind als Hüter und Verteidiger der Kirchen Gottes eingesetzt,[4] denn dazu haben sie von den Priestern das Schwert und die Salbung erhalten,[5] daß sie es zur Verteidigung der Kirche benutzen. Das Herrschertum wird also als ein Amt aus der Hand der Priester empfangen und muß darum auch nach ihrem Willen und zum Wohl der Kirche ausgeübt werden. Die menschliche Gemeinschaft wird mit dem mystischen Leib Christi verglichen, in dem die priesterliche Ordnung die Führung in der Kirche inne hat als die Augen des Körpers, der weltlichen Gewalt als der Brust und den Armen obliegt die Verteidigung der Kirchen und die Wahrung des Gehorsams.[6] „Denn will man die priesterliche mit der königlichen Würde vergleichen, so verhalten sie sich wie Seele und Körper, wie Geistliches und Weltliches zueinander,"[7] wobei die Seele bei weitem den Körper an Wert überragt. Darum müssen die

---

3. M.G. L.d.l. I, 208 ... pariter edocemur, quod sicut clerici saecularia negotia, sic et laici ecclesiastica praesumere prohibentur .... ut neuter eorum officium alterius aut hereditariam sortem sibi praeripiat, sed uterque terminos a sanctis patribus et orthodoxis principibus positos attendat ...

4. M.G. L.d.l. I, 204 ... inde est quod reges saeculi et principes ecclesiis Dei tutores et defensores assignati ...

5. M.G. L.d.l. I, 217 ... non esse suum ecclesias Dei facere, sed factas defendere. Ad hoc enim gladium a Christi sacerdotibus accipiunt, ad hoc inunguntur, ut pro ecclesiarum Dei defensione militent et ubicunque opus est, pugnent, non ut ecclesias instituant et vel eas vel aliquid earum sanctificent aut praesumant.

6. M.G. L.d.l. I, 235 ... Est enim clericalis ordo in ecclesia praecipuus tamquam in capite oculi ... Est et laicalis potestas tamquam pectus et brachia ad oboediendum et defendendum ecclesiam valida et exerta ...

7. M.G. L.d.l. I, 225 ... unde qui sacerdotalem et regalem dignitatem vult irreprehensibiliter et utiliter conferre, dicat sacerdotium in praesenti ecclesia assimilari animae, regnum autem corpori, quia invicem se diligunt et vicissem sese indigent suamque sibi operam vicissim exigunt et impendunt. Ex quibus sicut praeeminet anima et praecipit, sic sacerdotalis dignitas regali, utputa caelestis terrestri.

Könige den kirchlichen Geboten folgen,[8] denn dem Priestertum steht die Lehre zu, dem Königtum die Regierung, und die Kaiser müssen sich beugen vor den Priestern[9] und nicht das sacerdotium zu beherrschen trachten.

Gregor VII.[10] ist es, der sowohl Weg als Ziel dieses Kampfes bestimmte und durch seine Persönlichkeit, seine Politik und seine Theorie ein Ziel vorwegnahm, dessen Weg und Einzelzüge erst später erfüllt werden konnten. In einem genialen Aufstrahlen beleuchtete und verkörperte er selbst die eigentliche Idee des Papsttums und zugleich seine Schwäche. Religiöse Leidenschaft und politischer Sinn zugleich ließen ihn die Idee der päpstlichen Weltherrschaft gestalten und leben und damit den politischen Primat in einer seltenen Konsequenz zu einer unvorhergeahnten Höhe und Machtfülle emporführen. Das Bewußtsein einer besonderen Verbundenheit mit dem Apostelfürsten Petrus[11] und seiner von Gott erhaltenen Gewalt geben ihm die Stärke und die Zuversicht, diese Superiorität der geistlichen Gewalt mit Siegessicherheit zu vertreten und durchzusetzen. Dieser Glaube an eine rein geistige Herrschaft sowohl über die religiöse als über die weltliche Sphäre, nur mit den Mitteln des Priesters — sei es dem Segen oder dem Fluch — allein durch die göttliche Einsetzung, dieser universale Weltherrschaftsanspruch, dessen Machtgrundlage nur die Idee war, hatte etwas Mitreißendes und Faszinierendes. Jedoch in der Maßlosigkeit seiner Forderungen, der politisch unklugen Heftigkeit seiner Maßnahmen und der dem innersten Wesen der Kirche widersprechenden Steigerung eines rein geistigen Regiments in eine Herrschaft über den Staat war er zugleich Höhepunkt der Idee des Papsttums und Wende zu einer Entwicklung, die die Keime der Zersetzung in sich trug. Gregor war wie seine Vorgänger von dem notwendigen

---

8. M.G. L.d.l. I, 226 ... Sicut enim regum est ecclesiasticos sequi, sic laicorum quoque reges suos ad utilitatem ecclesiae et patriae; sic ad una earum potestate populus doceri, ab altera debet regi ...

9. M.G. L.d.l. I, 183.

10. Haller und Hauck werden nicht ganz dem religiösen Ethos gerecht, Martens zu wenig der geistesgeschichtlichen Entwicklung, Fliche und Währ zu stark klerikal. Vgl. dagg. Caspar i. H.Z. 130, 1922.

11. M.G. Epp. sel. Registrum Gregorii: I, 4—15, 17, 24, 39; III, 6a, 10, 10a; IV, 2; V, 21; VI, 1; VII, 23.

Zusammenwirken von regnum und sacerdotium überzeugt.[12] Diese beiden Gewalten, die wie die Augen des menschlichen Körpers eine Einheit bilden,[13] sollten auch im Weltregiment zusammenherrschen. Er ging sogar so weit, bei dem geplanten Kreuzzug zur Befreiung der heiligen Stätten in Palästina den Kaiser für die Zeit seiner Anwesenheit die Sorge und Herrschaft über die Kirche übertragen zu wollen.[14] Jedoch so entschieden die unitas concordiae zwischen sacerdotium und imperium verlangt[15] und in einem Schreiben an Wilhelm von England[16] der gelasianische Standpunkt der Gleichordnung und Gleichberechtigung der beiden höchsten Weltordnungen, die Gott allen anderen an Würde voranstellte, betont wurde, forderte er auch hier schon die Unterscheidung ihrer Ämter und den wesensmäßigen Vorrang der apostolischen Würde vor der königlichen.[17] Der geistlichen Gewalt steht die Aufsicht über die Herrschaftsführung des Fürsten zu, und erfüllen diese ihr Amt nicht recht, so wird die gottgewollte Ordnung gestört und der geistlichen Gewalt kommt es dann zu, in die irdischen Verhältnisse einzugreifen. Über die notwendige Zusammenarbeit beider Gewalten waren sich noch beide Parteien einig, über das W i e entspann sich der Streit und in der Auffassung über die Stellung und Wertung des Staates und

---

12. M.G. Epp. sel. Reg. Greg. I, 19, 20; II, 31; III, 7; VII, 25.

13. Ebendort Reg. I, 19 ... Nam sicut duabus oculis humanum corpus temporali lumine regitur, ita his duabus dignitatibus in pura religione concordantibus ... regi probatur.

14. Ebendort Reg. II, 31 ... si illuc favente Deo ivero, post Deum tibi Romanam ecclesiam relinquo, ut eam et sicut sanctam matrem custodias et ad eius honorem defendas ...

15. Ebendort Reg. I, 19 ... ut sacerdotium et imperium in unitate concordiae coniungantur ... his duabus dignitatibus in pura religione concordantibus corpus ecclesiae spirituali lumine regi et illuminari probatur ... Sed quia concordiam istam, scilicet sacerdotii et imperii nihil fictum nihil nisi purum decet habere ... Reg. I, 20: De concordia vero inter Romanam ecclesiam et eum si cum utilitate utriusque vis aliquid disponere sic sumas ...

16. Ebendort Reg. VII, 25 ... Credimus, prudentiam vestram non latere, omnibus aliis excellentiores apostolicam et regiam dignitates huic mundo ad eius regimina omnipotentem Deum distribuisse. Sicut enim ad mundi pulchritudinem oculis carneis diversis temporibus repraesentandam solem et lunam omnibus aliis eminentiora disposuit luminaria, sic, ne creatura ... in erronea et mortifera traheretur pericula, providit, ut apostolica et regia dignitate per diversa regeretur officia ...

17. Ebendort Reg. III, 10, 15; IV. 2, 24; VII, 14 a; VIII, 21.

der Staatsgewalt in diesem Doppelregiment klafften die Meinungen weit auseinander. Es ist gewiß viel zu weit gegangen, Gregor zu einem Verächter von staatlicher Ordnung und fürstlicher Autorität zu stempeln.[18] Er vertritt vielmehr den Standpunkt der Patristik, nur daß in diesem mit aller Heftigkeit geführten Kampf die mühsam überwundenen Dissonanzen zwischen neutestamentlicher und antiker Naturrechtsauffassung neu aufsprangen und daraus sich dieser Widerspruch der Wertung des Staates ergab.[19] Wenn Gregor diese gottgewollte Parallelität beider Gewalten durch sein konsequentes Verbot der Laieninvestitur, die zum Wesen des mittelalterlichen germanischen Königtums gehörte und die Grundlage seiner gesamten Staatsgewalt bildete, zuerst angriff, wenn er aus seiner geistlichen Strafgewalt heraus Heinrich IV. des Thrones verlustig erklärte und seine Untertanen vom Eid löste, so war das vom Blickpunkt der Reformer aus nur die Auswirkung seines geistlichen Übergewichts, vom Standpunkt der kaiserlichen Parteigänger aber ein Übergreifen in die weltliche Sphäre und ein Rechtanmaßen, das bei aller anerkannten moralischen Superiorität der geistlichen Gewalt ein Überschreiten ihrer Kompetenzen bedeutete. Hier war es unmöglich, eine Einigung zu finden. Für Gregor und seine Parteigänger[20] stand die Vorherrschaft des sacerdotium kraft seiner göttlichen Einsetzung und immer neu lebendigen göttlichen Offenbarung fest, dem ein mit menschlichen Schwächen und Fehlern behaftetes Fürstentum gegenübertrat, auf das sich das Seelsorgerecht der geistlichen Gewalt in allen Fragen erstreckte. Aus dieser Superiorität der religiösen Sphäre zog man seine Ansprüche, die so viel geringere weltliche Sphäre nach ihrem Gut und Böse zu werten. In dem dictatus papae, jenen kurz vor Ausbruch des großen Kampfes entstandenen, mit genialer Sicherheit von Gregor[21] aufgestellten Punkten päpstlicher Weltherrschaftsansprüche, und den

---

18. Haller i. Meister d. Politik I, 351 u. Hauck i. „Kirchengesch. Dtschl.s“ III, 707.

19. Martens II, 13 „unauflösliche Widersprüche“.

20. Kittel, „D. Staatsauffassg. d. Reformpartei“. Masch.Diss. Bln. 1925. Bei Günter, „D. Bischöfe u. d. dtsch. Einheit“ i. Ztsch. d. Görresges. 55, 1935 fehlt ein Eingehen auf d. kaiserfeindliche Reformerrichtung.

21. Gegen Sackur i. Neuen Arch. 18, 1893, S. 137.

beiden Manifesten an Hermann von Metz von 1077 und 1081,[22] beide zur Rechtfertigung der Exkommunikation und Absetzung des Königs, formulierte und begründete der Papst diese Überordnung der geistlichen Gewalt, die nicht mehr bloß eine moralische sondern eine tatsächliche, politisch wirksame geworden war. Kaisertum und Papsttum treten sich nun wieder als die Exponenten der beiden großen irdischen Menschheitsordnungen gegenüber, beide nicht mehr um die gemeinsame Regierung des Gottesstaates auf Erden bemüht als vielmehr auf die konkrete Weltherrschaft bedacht.

Auf das unbedingte Investiturverbot der Kurie hatte Heinrich IV. in einer politisch für ihn sehr günstigen Situation[23] nach Überwindung des sächsischen Aufstandes zusammen mit seinen Bischöfen in Worms den Papst seines Amtes enthoben. Gregor VII., damals in einer politisch ungleich mißlicheren Lage, nahm den Kampf sofort auf und setzte auf der Fastensynode von 1076[24] Heinrich IV. ab, exkommunizierte ihn und erklärte alle Untertaneneide für gelöst und den König bar jeder Regierungsgewalt, solange er nicht für seine superbia Buße leiste. Mit der stolzen Berufung auf die göttliche Einsetzung des Petrus, dessen Tradition in jedem seiner Nachfolger lebendig sei, rechtfertigte er diese völlig neue und unerhörte Maßnahme gegenüber dem deutschen König. Wohl waren bisher schon Kirchenstrafen gekrönten Häuptern auferlegt worden, aber niemals war man bis zur Exkommunisation[25] und Absetzung[26] geschritten, noch dazu gegenüber dem deutschen König,

22. Martens II, 50 ff. u. Salloch, Diss. Bln. 1931.

23. Brackmann i. Sitz.Ber. d. Ak. d. Wiss. 1927, S. 393 ff.

24. M.G. Epp. sel. Reg. Greg. III, 6 a.

25. Eichmann i. Ztsch. d. Sav.Stfg. Kan. Abt. 32, 1911, S. 160 ff. Wenn E. es als auffallend bezeichnet, daß kein päpstliches Exemptionsprivileg für einen deutschen Kaiser sondern nur für andere Könige und Fürsten nachweisbar ist, so muß dem entgegengehalten werden, daß ein solcher Gedanke dem Wesen der mittelalterlichen Auffassung von der Gleichordnung beider Gewalten und dem Glauben an die Göttlichkeit des Herrscheramtes widerspricht. Diese Exemption wird nicht so sehr durch den Sakramentscharakter der Salbung eo ipso gewonnen, denn auch die anderen Könige und Fürsten empfingen die Salbung, vielmehr lag sie in der Gleichordnung der zwei höchsten Gewalten begründet. Darum setzen auch nach dem Investiturstreit die ersten Exemptionsprivilegien ein, weil danach diese Gleichordnung zerstört ist.

26. Dazu F. Redlich, „D. Absetzg. dtsch. Könige durch d. Papst“, Diss. Münster 1892, beweist, daß es sich 1076 nur um eine vorübergehende Ab-

dem künftigen Kaiser und besonderen defensor der Kirche und des Papsttums. Diese Strafmaßnahme löste eine Flut widerstreitender Meinungen aus, weil im König die von Gott selbst gesetzte Instanz der Ordnung in der Welt getroffen wurde. Jedoch hatte Heinrich IV. bei seinen Wormser Entscheidungen die Stärke und Tragkraft der reformerischen Ideen und die breite Grundlage dieser Anschauungen in den Volkskreisen unterschätzt,[27] so wurde Gregor gerade bei seinen Entscheidungen, die völlig revolutionär waren, von dem Zeitgeist getragen und vorwärts getrieben. In seinem ersten Schreiben an Hermann von Metz[28] mußte der Papst seine Maßnahmen gegen Angriffe von kaiserlicher Seite rechtfertigen. Im Grunde sind hier schon — allerdings schnell und teilweise noch ungeordnet zusammengetragen[29] — alle Argumente vorhanden, die dann im zweiten Schreiben an Hermann von 1081[30] zu einem Manifest der päpstlichen Theorie von der Superiorität der geistlichen Gewalt zusammengefaßt werden. Dieses zweite Schreiben ist weit planvoller im Aufbau, geschlossener und deshalb treffender in der Beweisführung. Dadurch, daß aus dem Einsetzungswort für Petrus (Math. 16, 18), auf dem die Tradition des Papsttums seit Cyprian ihren dreifachen Primat aufgebaut hatte, die Binde- und Lösegewalt gefolgert wurde, die Gregor schon in dem ersten Schreiben an Hermann auf eine im Himmel u n d auf Erden wirksame Kraft gesteigert hatte, wird das Recht abgeleitet,

setzung handelte, eine Untersagung der Amtsrechte durch Lösung der Eide, die erst 1080 zu einer definitiven Absetzung durch die Anerkennung Rudolfs von Schwaben wurde.

27. Dies ist weniger ein politischer Fehler — so Schmeidler und Haller — denn die Wirksamkeit und Tragfähigkeit von Ideen läßt sich niemals vorausbestimmen oder erahnen. Wie oft wird ein politisch Unbedeutender von den Zeitanschauungen emporgetragen und steht ein bedeutender Politiker gegen den Zeitgeist.

28. M.G. Epp. sel. Reg. Greg. IV, 2.

29. Hier ist noch nicht der tragende Gedanke die petrinische Binde- und Lösegewalt, aus der die Superiorität über die weltliche Gewalt resultiert, sondern gegen den Vorwurf der Exkommunikation wird mit kanonistischen und historischen Beispielen geantwortet, der Berufung auf die Binde- und Lösegewalt folgt der Anspruch der Überordnung der geistlichen über die weltliche Gewalt.

30. M.G. Epp. sel. Reg. Greg. VIII, 21.

auch die Könige auf Erden, die wie alle übrigen Laien zu der großen Herde gehören, die zu weiden der Herr dem Petrus übertrug (Joh. 21, 17), dieser petrinischen Strafgewalt zu unterstellen, von der kein König auszunehmen ist. Aus dem Primat des Stuhls Petri sucht er dann mit historischen Beispielen[30a] diese Strafgewalt zu erweisen. Hieraus folgert nun der Anspruch der Superiorität der geistlichen über die weltliche Gewalt. In dreifacher Weise tritt Gregor den Beweis dieser Überordnung an: die Staatsgewalt hat den geringeren Ursprungswert, denn sie ist durch den Hochmut, Raub und die menschliche Sünde entstanden und daher ein Teil der civitas diaboli, während die geistliche Gewalt durch den Herrn selbst göttliche Institution ist. Die Auffassung der antiken Naturrechtslehre, die die Patristik nie vollständig überwunden und dem paulinischen Gedanken der Gottgesetztheit der staatlichen Autorität untergeordnet hatte, tritt dabei schroff zutage. Zugleich erlebt hier die spezielle Wendung eines ethischen Wertmaßstabes innerhalb der gelasianischen Zweigewaltentheorie — wie sie zuerst von Nikolaus I. ausgesprochen wurde — eine verschärfte Neubelebung. Ferner hat Kaiser Konstantin selbst durch seine Zugeständnisse auf der Synode von Nicäa den höheren Wert der geistlichen Gewalt anerkannt, der als letzter hinter allen Bischöfen residierte und sich keinen Urteilsspruch über sie anmaßte sondern sie selber Götter nannte. Und schließlich beweist Gregor die Superiorität mit dem Gelasiuswort von den beiden Gewalten. Hier fand nun die gelasianische Zweigewaltentheorie ihre Umbildung von dem ursprünglich gewollten Nebeneinander, der Gleichwertigkeit und Gleichordnung von regnum und sacerdotium zu der neuen Forderung der Überordnung und Herrschaft der geistlichen Gewalt über das regnum. Diese schon von Gelasius nur fein angedeutete „höhere Gewichtigkeit“, die in dem auctoritas-Begriff und der Wahl des doppeldeutigen pondus lag, wird jetzt von dem genialen Verfechter der päpstlichen Hierokratie gesteigert zu dem Anspruch auf das universale regimen, das geistliche wie weltliche Sphäre zugleich umschloß und dem Papst den Entscheid weltlicher Fragen in die Hand

30a. Über die Stichhaltigkeit dieser Beweise vgl. besonders Martens II. u. Caspar H.Z. 130.

gab. Allein mit dem Primat Petri begründete Gregor jene Superiorität, und ist auch von ihm noch jenes Übergreifen in die weltliche Sphäre abgeleitet aus der geistlichen Strafgewalt und dem Aufsichtsrecht über die rechte Herrschaftsführung, so sollte doch bald die Publizistik die Wege ebnen, dem Papsttum die volle geistliche und weltliche Gewalt in die Hand zu geben.

Es war ganz natürlich, daß die Krone einem solchen Einbruch in ihr Machtbereich nicht stillschweigend zusah, aber ihre Argumentation vermochte den Standpunkt der weltlichen Gewalt gegen die neuen Ansprüche des sacerdotium nicht zu verteidigen.[31] Mit dem Bild der beiden Schwerter,[32] die der Herr in der Welt einsetzte, suchte Heinrich die gleiche Berechtigung des regnum neben der geistlichen Gewalt zu beweisen und berief sich auf die gottgewollte Unterscheidung ihrer Kompetenzen.[33] Da er von Gott zum regnum berufen und gesalbt worden wäre,[34] widerspräche es der göttlichen Ordnung, wenn Gregor sich auch ein weltliches Regiment anmaße[35] und sich aufspiele, als habe der Kaiser sein

---

31. Jaffé, Bibl. rer. Germ. V, S. 107 Codex Udalrici n. 49. Regnum et sacerdotium Deo nesciente sibi usurpavit (sc. Gregor) ... Me quoque quem Deus in regnum — non autem ad sacerdotium illum — vocavit, quia me de Deo et non de ipso regnare velle vidit, quia ipse me regem non constituit, regno me privare studuit ... Schmeidler l. c. S. 300 ff. glaubt, die entscheidenden Schreiben von 1076 und 1080 allein dem Mainzer Diktator zuschreiben und Heinrichs IV. Anteil sehr gering werten zu sollen und beurteilt den König in seiner politischen Wirkung sehr ungünstig. Vgl. dagg. Brackmann i. Sitz.-Ber. d. Ak. d. Wiss. 1927. Gerade bei dem stark persönlichen Staatsregiment der mittelalterlichen Herrscher läßt sich m. E. eine solche Wertung nicht halten und widerspricht auch Heinrichs in den Jahren nach 1076 geübten staatsmännischen Klugheit.

32. Jaffé l. c. 107.

33. Jaffé l. c. 107 ... inquopiam Dei ordinationem contempsit quae non in uno, sed in duobus duo, id est regnum et sacerdotium principaliter consistere voluit. M.G. Reg. Greg. I, 29 a ... cum enim regnum et sacerdotium, ut in Christo rite administrata subsistant, vicaria sui ope semper indigeant, oportet nimirum, domine mi et pater amantissime, quatenus ab invicem minime dissentiant, verum potius Christi glutino coniunctissima indissolubiliter sibi cohaereant ...

34. M.G. Ll. II, 47 u. M.G. Const. I, 110: me quoque ... ad regnum sum unctus ... quem sanctorum patrum traditio soli Deo iudicandum docuit ...

35. Jaffé, Bibl. rer. Germ. V, 107 .. regnum et sacerdotium Deo nesciente sibi usurpavit ...

Imperium aus der Hand des Papstes.[36] „Denn Gott wollte, daß seine Weltordnung nicht aus einer sondern aus zwei höchsten Gewalten nämlich dem regnum u n d dem sacerdotium in erster Linie bestehen sollte.“[37]

Auf den gleichen Standpunkt stellten sich alle königlichen Parteigänger, und es ist bezeichnend, daß die königliche Partei mit demselben Gelasiuswort von den beiden Gewalten die Gleichordnung meinte,[38] während die kuriale Partei es dem Gregorbrief an Hermann von Metz folgend für ihren Anspruch der Superiorität der geistlichen Gewalt anführte.[39] Es ist aber ganz selbstverständlich, daß in dieser Zeit erbittertster Kämpfe um die Abgrenzung der Kompetenzen und um die universale Herrschaft dieses Verhältnis wohl in gelasianischen Gedankengängen aber eigener Formulierung zum Ausdruck gebracht wurde.[40] Wieder zeichnen sich dabei natürlich die beiden Linien der Gleichordnung und der Überordnung der geistlichen Gewalt ab. Jedoch wird bei aller Befangenheit in den Tagesfragen zu den prinzipiellen Erörterungen von beiden Seiten Wertvolles beigetragen. Auf päpstlicher Seite ist es Manegold, der aus seiner Idee der Volkssouveränität heraus in besonders starker Weise den Amtscharakter des Herrschers betont.[41] Damit

---

36. M.G. Ll. II, 47 u. M.G. Const. I, 110 ... quasi nos a te regnum acceperimus, quasi in tua et non in Dei manu sit vel regnum vel imperium ...

37. Jaffé, Bibl. rer. Germ. V, 107 ... Dei ordinationem ... quae non in uno, sed in duobus duo, id est regnum et sacerdotium principaliter consistere voluit ...

38. Liber de unitate M.G. L.d.l. II, 186/187, 225/226, 228, 230/231. Wido v. Ferrara M.G. L.d.l. I, 537 Gelasii ep. ad episc. orient.

39. M.G. L.d.l. I, 492 Liber canonum. — L.d.l. II, 97, 148, Libelli Bernaldi. — L.d.l. II, 663 Disputatio vel defensio Paschalis u. L.d.l. II, 662 Gelasii ep. ad episc. orient.

40. Gregorianer: Manegold L.d.l. I, 386 ... Sed certa ratione et sine omni dubitatione reatus in praesulem apostolicum tanto gravior ostenditur, quanto apostolica potestas terreno imperio praeponitur ... — L.d.l. I, 394. — Liber canonum L.d.l. I, 494 ... audieras imperatores cervicem apostolicis submisisse, audi eos etiam episcopis subiacuisse ... Heinricianer: Petrus Crassus L.d.l. I, 438. — Wido v. Osnabrück L.d.l. I, 470. — Wido v. Ferrara L.d.l. I, 564. — Gregor v. Catina L.d.l. II, 536/537.

41. M.G. L.d.l. I, 385 ... Rex enim non nomen est naturae sed officii sicut episcopus, presbyter, diaconus. Et cum quilibet horum certis ex causis de commisso sibi officio deponitur, non est quod erat, nec honor officio debitus postea est impendendus ...

wurde die vorher ganz persönlich gefaßte Staatsgewalt abstrahiert von dem Amtsträger und eine Unantastbarkeit des Staates an sich gewonnen. Auf kaiserlicher Seite gab Petrus Crassus[42] dem Kaisertum die Wendung auf die römische Idee. In der Berufung auf das Erbe der römischen Caesaren und ihrer universalen Weltherrschaftsidee mit der Rechtsgrundlage des Corpus iuris des Justinian verschaffte er dem Staat neben der bisher einzigen Begründung der göttlichen Einsetzung mit Hilfe des sacerdotium eine neue weltliche Grundlage. Trotzdem gab natürlich der Kaiser den Anspruch, göttliche Institution zu sein, nicht auf. Dadurch löste Petrus Crassus das Kaisertum aus dem mittelalterlichen dualistischen System der beiden universalen Gewalten, die naturgemäß zum Konflikt führen mußte. Im gleichen Moment, da die Kurie zur Universalhierokratie aufstieg, begründete das universale Kaisertum seine Weltmonarchie auf der neuen Grundlage des römischen Weltherrschaftserbes. — Wido von Ferrara hat als erster die begriffliche Scheidung zwischen geistlichem Amt und äußerem Besitz, zwischen res spiritualia und regalia durchgeführt. Danach hat der König die Verfügung und Aufsicht über die res saecularia, aber das Gotteshaus und das Priesteramt sind seiner Sphäre entzogen.[43] Damit hat Wido der zweiten Kämpfergeneration wie Ivo von Chartres und Gottfried von Vendôme vorgearbeitet, die zu der Einigung des Wormser Konkordats das Wesentliche beitrugen.[44] Ihnen gelang es wieder in der Betonung der notwendigen Zusammenarbeit von regnum und sacerdotium[45] anzuknüpfen an die Generation, die vor dem großen Kampf diesen Standpunkt vertreten hatte; aber zugleich hatten sie ein Neues erreicht: indem sie scharf zwischen Amt und Kirchengut zu unterscheiden wußten, dem König die Verfügung über das Reichsgut zugestanden, doch sich gleichzeitig die absolute Freiheit der Wahlen vorbehielten, wurde eine neue Möglichkeit des Zusammen-

---

42. M.G. L.d.l. I, 444/445.

43. M.G. L.d.l. I, 564.

44. Vgl. Bernheim, „Zur Geschichte des Wormser Konkordats“, Göttingen 1878.

45. Deusdedit M.G. L.d.l. II, 300. — Sigebert v. Gembloux M.G. L.d.l. II, 462. — Placidus v. Nonantula M.G. L.d.l. II, 615. — Gottfried v. Vendôme M.G. L.d.l. II, 692. — Ivo v. Chartres, Migne P.L. 162, 74 A.; Migne P.L. 162, 125; Migne P.L. 162, 218 AB.

wirkens gefunden, die jede Gewalt in die Sphäre ihres besonderen Aufgabengebietes wies. — Gregor von Catina hat schließlich in der strengen Durchführung der Gleichordnung von regnum und sacerdotium,[46] bei der er sogar dem König die Führung der Kirche zubilligte,[47] den Beweis der Gleichberechtigung der weltlichen Gewalt neben der geistlichen aus dem Sakrament der Salbung geführt,[48] die dem König geistlichen Charakter verleiht. Gerade über den Sakramentscharakter der königlichen Salbung gingen die Meinungen der beiden Parteien wieder völlig auseinander. Humbert hatte dem König das Investiturrecht versagt, weil er erst vom Metropoliten die Salbung empfinge,[49] Petrus Damiani dagegen hatte die Königssalbung als Sakrament anerkannt[50] und Könige und Priester wegen dieses empfangenen Sakramentes des Amtes auf eine höhere Stufe gestellt.[51] Helmolds Slawenchronik[52] verteidigt den Anspruch, den König abzusetzen mit der bischöflichen Salbung und Einweisung, aber Wido von Osnabrück[53] und Wido von Ferrara[54] beweisen mit allem Nachdruck, daß die Salbung den König unantastbar und zum Teilhaber des bischöflichen Amtes mache, ihn aus der Menge der Laien heraushebe. Dagegen macht Placidus von Nonantula[55] geltend, daß der König seine Salbung nie

---

46. M.G. L.d.l. II, 537 ... Sicut membra unius corporis, si invicem adversa fuerint, ad nihilum devenient deficientes sic regnum et sacerdotium si fuerint discordantes totius christianitatis confundetur decus ...

47. M.G. L.d.l. II, 536 ... quod vero caput ecclesiae regem debeamus intelligere ... S. 537 ... ut capiti ecclesiae videlicet imperatori ...

48. M.G. L.d.l. II, 538 ... Nam reges et imperatores propter sacram unctionem Christi nuncupantur et sic suorum ministerio vel officio sive praelatione sacramentis ecclesiae sunt uniti, ut in nullo debeant separari. Postquam autem regnum et sacerdotium dominus Christus, sacro ex utroque corpore suscepto in se misericorditer adiunxit, quis vel demens esse poterit, qui fucata ratione eos dicat deberi separari. Ergo concordia principis pontifex ordinetur, ut eius obsequio in rebus temporalibus ecclesiae fulceatur. Dei enim ministri sunt principes ...

49. M.G. L.d.l. I, 205.

50. Migne P.L. 144, 899/900. Sermo 69.

51. M.G. L.d.l. I, 31.

52. M.G. SS. XXI, 35.

53. M.G. L.d.l. I, 466 ff.

54. M.G. L.d.l. I, 566.

55. M.G. L.d.l. II, 635.

zu einer Herrschaft über die Kirche sondern allein zur Regierung des Staates erhalten habe, und Hugo Metellus betont den höheren Wert der päpstlichen Salbung vor der königlichen.[56] Wenn auch der Herrscher durch diese kirchliche Handlung aus der großen Menge der Gläubigen hervorgehoben wird und nicht mehr ein völliger Laie ist sondern halbgeistlichen Charakter erhält,[57] so ist seine Salbung doch von minderem Rang. Ebenso hebt der Verfasser von De anulo et baculo[58] das Recht des Papstes hervor, den Kaiser zu salben, während dieser nicht ein gleiches für sich beanspruchen kann und daher dem Papst den Vorrang lassen muß. Der Anonymus von York baut dann auf dem Sakrament der Salbung allein den höheren Wert der königlichen Gewalt auf und gewinnt von hier aus in einer wirklich genialen Konzeption den Beweis der Suprematie der weltlichen Gewalt über das sacerdotium. Jedoch die Linie, die von Humbert, Placidus und Hugo Metellus aufgegriffen wurde, führt als die herrschende weiter ins Mittelalter.[59]

Eine ebenso zwiespältige Auffassung herrschte über das Erbrecht. Durch die unglückselige Kurzlebigkeit der ottonischen und salischen Herrscherhäuser kam dem Wahlprinzip eine immer steigende Bedeutung zu, die außerdem noch durch die germanische Auffassung der Volkszustimmung zur Herrschererhebung genährt wurde. Den Sieg des Wahlrechts bedeutete die Wahl Rudolfs von Schwaben in Forchheim.[60] Wieder hatte die Kurie getreu ihrem Prinzip den illigitimen Kandidaten gegen das Erbrecht Heinrichs IV. gestützt, und Rudolf hatte ausdrücklich erklärt, daß er nur für seine Person den Thron besteige, ohne die Nachfolge seines Hauses zu beabsichtigen. Auch in Zukunft sollte nicht mehr wie früher durch Erbrecht sondern nur noch durch die Wahl — und zwar ebenso durch die Wahl durch die Großen als durch die Auswahl und Bestätigung der Kurie — der neue Herrscher zum Thron gelangen,[61]

---

56. M.G. L.d.l. III, 716 Vers 83.
57. M.G. L.d.l. III, 716 Vers 31.
58. M.G. L.d.l. III, 726.
59. Z. B. u. a. Hugo v. St. Victor, Migne P.L. 176, 418 u. Johann v. Salisbury Policratus IV, 3.
60. M.G. SS. VI, 202 ... Ruodolfus indigena Sueviae, quae regalis omnino stemmatis est aliena, ... in regem elevatur ...
61. De Bello Saxonico cap. 91, S. 67 ... Romani pontificis auctoritate

hatte sich doch Gregor in seinem Schreiben an Hermann von Metz[62] mit allem Nachdruck gegen das Erbrecht gewandt und gefordert, dem Wahlprinzip, das den besseren und geeigneteren Kandidaten — im Sinne der Kurie — auf den Thron erhob, den Vorrang zu geben. Es war ganz selbstverständlich, daß sich die Krone dem gegenüber umso nachdrücklicher auf ihr ererbtes Thronrecht berief,[63] und mit ihr kämpften meist mit viel wirksameren Waffen der Argumentation und Beredsamkeit die kaiserlichen Publizisten, an ihrer Spitze Petrus Crassus,[64] Wenrich von Trier[65] und der Verfasser des Liber de unitate.[66]

Die prinzipiellen Schriften über das Verhältnis der beiden Gewalten.

Die eigentlichen prinzipiellen Schriften über das Verhältnis der beiden Gewalten erschienen aber erst nach Gregors Tod, nachdem der Kampf um Investitur und Simonie abgeebbt war und sich hinter diesen Tagesfragen die entscheidende Erörterung der Vorherrschaft einer der beiden Gewalten über die andere erhob, das Kernproblem, das allein Gregor in seinem Schreiben an Hermann von Metz schon berührt hatte. Vier Schriften suchen in grundsätzlicher Weise das Verhältnis von regnum und sacerdotium zu klären, und es zeigen sich dabei drei verschiedene Wege:

Der Liber de unitate und Hugo von Fleury vertreten den alten gelasianischen Standpunkt der Gleichordnung, Honorius von Autun

---

est corroboratum, ut regia potestas nulli per hereditatem, sicut ante fuit consuetudo, cederet, sed filius regis, etiam si valde dignus esset, potius per electionem spontaneam quam per successioni lineam rex proveniret ...

62. M.G. Epp. sel. Reg. Greg. VIII, 21 ... non carnali amore illecti studeant filium suum gregi, pro quo Christus sanguinem suum fudit, praeponere, si meliorem illo et utiliorem possunt invenire ...

63. M.G. Const. I, 109 ... Nam cum in primis omnem hereditariam dignitatem ... superbo ausu rapuisses ... Jaffé l. c. 108 ... Me quoque, quem Deus in regnum — non autem ad sacerdotium illum — vocavit, quia me de Deo et non de ipso (sc. Greg.) regnare velle vidit ... Ebendort S. 138 ... scilicet ut debitam et hereditariam dignitatem communi omnium vestrum assensu et favore a vobis accipiamus ...

64. M.G. L.d.l. I, 443, 444, 445.

65. M.G. L.d.l. I, 289 u. 294.

66. M.G. L.d.l. II, 198, 204, 212, 218, 222.

kämpft für die Suprematie der geistlichen Gewalt und wird damit der Wegbereiter der päpstlichen Hierokratie, und der Anonymus von York setzt sich dem gegenüber für die Herrschaft des regnum über das sacerdotium ein.

Liber de unitate.

Der Verfasser des Liber de unitate wurzelte stärker als andere Publizisten in augustinischen Gedanken,[67] schon das Ideal der unitas gab ja seinem Werk den Namen. Diese Einheit von regnum und sacerdotium innerhalb der Ecclesia der civitas Dei erscheint ihm zerstört durch das Übergreifen der geistlichen Gewalt in die weltliche Sphäre.[68] Darum beweist er — zum ersten Mal auch mit kritischem Sinn für die historischen Zusammenhänge und die oft fragwürdigen gregorianischen Belege[69] — die besonderen Funktionen der beiden Gewalten und kommt zu dem Schluß, daß Gottes Wille es sei, daß beide gleichwertig und gleichberechtigt nebeneinander stünden, die er selbst zum Weltregiment eingesetzt habe. Es ist natürlich, daß der Verfasser des Liber de unitate sich für seine Auffassung immer wieder auf Gelasius beruft,[70] der zuerst diesem gottgewollten Nebeneinander Worte geliehen hatte. Der Staat ist daher dem Verfasser selbstverständlich göttliche Institution wie das sacerdotium auch, beide haben in Christus ihren Ursprung,[71] und daher ist der Obrigkeit auch nach dem Willen der Apostel Gehorsam und Verehrung zu zollen. Dem Königtum steht die Sühne der Verbrechen und die Aufrechterhaltung der Gesetzesordnung zu,[72] während die Kirche das geistliche Schwert des Wortes Gottes hat.

---

67. Mirbt, „Augustins Stellung in der Publizistik“.

68. M.G. L.d.l. II, 212, 230.

69. M.G. L.d.l. II, 194—198, 208/209.

70. M.G. L.d.l. II, 186—187, 225—226, 228, 230—231. Vgl. auch dazu Fliche i. Rev. hist. 125.

71. Der 4. Traktat des Gelasius zum Beweis M.G. L.d.l. II, 186, 225 u. 230.

72. M.G. L.d.l. II, 187 ... ex his certe apostoli verbis (Röm. 13, 3—4) apparet, ordinasse Deum non per antistites et ecclesiarum principes omnia crimina vindicari sed ea, quae excedunt districtionem ecclesiasticae lenitatis, vindicari per iudicem mundi. Sacerdotale enim iudicium non habet nisi gladium spiritus, quod est verbum Dei, atque ideo ... adiuvatur ... severis constitutionibus christianorum principum ...

Die Absetzung des Herrschers wird von dem Liber de unitate als ein unerhörter Übergriff der geistlichen Gewalt abgelehnt; da die Fürsten Hüter der Ordnung sind, bedeutet ihre Enthebung von der Staatsgewalt zugleich die Zerstörung des Friedens und der Kirchen.[73] Die Binde- und Lösegewalt wird dem apostolischen Stuhl zuerkannt, aber die Lösung der Untertaneneide wird aufs entschiedenste abgelehnt, da sie im Namen Gottes geleistet wurden und deshalb nimmermehr gelöst werden können.[74] Ferner wird Gregor angeklagt, einem neuen König, der gegen das Erbrecht erhoben wurde, zum Thron verholfen zu haben.[75] Der Papst selbst hat der Einheit entgegengewirkt und die Kirche und das Reich in zwei große Heerlager gespalten.[76] Er hat sich angemaßt, über die weltliche Sphäre zu gebieten und behauptet, ihm sei die Gewalt über die Könige und Reiche gegeben, während doch der Apostel selbst befahl, daß die Kirche kein Recht haben sollte, über das regnum zu entscheiden,[77] damit nicht der Frieden Gottes gestört werde.[78] Der Papst aber hat die schwersten Kämpfe, Bürgerkrieg und Unsicherheit der Rechtsverhältnisse heraufbeschworen. Zwischen die gottgesetzte Einheit von Kirche und Staat hat er den Unfrieden gesetzt. Göttliche wie menschliche Gesetze werden daraufhin gleichermaßen mißachtet, wo doch gerade Gottes Gebot die Unverletzlichkeit der Einheit der Ecclesia verlangt. Darum fordert der Liber de unitate die Unantastbarkeit des Königtums, damit das Gleichgewicht der Weltordnung wiederhergestellt werde, denn Gott selbst wollte die Welt von zwei Gewalten beherrscht wissen, der geheiligten Autorität der Priester und der königlichen Gewalt und unterschied darum ihre Ämter, daß jede in dem ihr eigentümlichen

---

73. M.G. L.d.l. II, 187 ... Eo enim modo beatus apostolus Petrus ecclesiam Dei ordinat, ut nihil adversus principes et potestates saeculi gerens per quietem et tranquilitatem vitae opus iustitiae et pietatis exerceat.

74. M.G. L.d.l. II, 190/191, 206 ff.

75. M.G. L.d.l. II, 220.

76. M.G. L.d.l. II, 214, 222.

77. M.G. L.d.l. II, 211 ... Sed cum ipse unus magister Christus idemque Deus mutet tempora et transferat regna, tenens corda regum in dextera sua, legimus docuisse Hildebrandum papam, quod potestatem ipse habuerit super reges et super regna et posse id facere, quod per Deum fieri tantum dicit psalmista: „hunc humiliat et hunc exaltat".

78. M.G. L.d.l. II, 214.

Wirkungskreis ihre Aufgaben erfülle.[79] Hildebrand und seine Bischöfe hätten gegen die göttliche Ordnung gehandelt, wenn sie, die nur bischöfliche Würde haben und sich nicht in weltliche Dinge mischen sollten, sich gegen Gottes Willen königliche Macht anmaßten.[80] Heinrich aber habe sich stets bemüht, daß die Einheit des corpus Christi, der Kirche, bewahrt bleibe und sich nicht zum Führer einer Partei aufgeschwungen, die den Unfrieden predigte und sich damit selbst außerhalb der Kirche stellt. Nicht anders kann Gott und dem Kaiser Recht werden als durch die Einhaltung der Grenzen, die jeder der beiden Gewalten von Gott gesetzt sind, und die einander bedürfen und voneinander abhängig sind — die Könige von den Priestern für das ewige Leben und die Priester von der weltlichen Gewalt für die zeitlichen Dinge.[81] Gerade hier offenbart sich die Schwäche der kaiserlichen Position und der Argumentation ihrer Publizisten. Solange man die weltliche Gewalt abhängig machte vom Entscheid der Priester im jüngsten Gericht, gab man immer wieder selbst den Vorrang der geistlichen Gewalt. Mit den Worten des 4. Traktats[82] beweist der Verfasser des Liber de unitate den gleichen Wert und den gleichen göttlichen Ursprung beider Gewalten, aber Hildebrand habe diese Unter-

---

79. M.G. L.d.l. II, 187 . . . cum ita Deus disposuerit et haec duo, quibus principaliter hic mundus regatur, regalem scilicet potestatem et sacratam pontificum auctoritatem ordinaverit . . S. 225/226, 228 . . ex verbis Gelasii papae, ordinata est a Deo sicut sacrata pontificum auctoritas ita et regalis potestas, ut christiani imperatores pro aeterna vita indigerent pontificibus et pontifices pro temporalium cursu rerum imperialibus uterentur dispositionibus . . . S. 230 Brief an Kaiser Anastasius u. 4. Traktat . . . nam Gelasius papa scribit: postquam, inquiens, ad verum ventum est eundem regem atque pontificem, ultra sibi nec imperator pontificis nomen imposuit, nec pontifex regulae regiae fastigium vindicavit . . Nec Gelasius . . abscindere praesumpsit, quoniam in his etiam, cum eius modi sunt, ordinationem Dei et potestatem, quae a Deo est, quisque sanctus honorificavit . . .

80. M.G. L.d.l. II, 226 . . . Hanc Dei dispensationem quisquis diligenter considerat, iuxta divinam utriusque potestatis ordinationem, perspiciet sane in hoc quoque per Hildebrandum et episcopos eius magnam operatam esse iniquitatem, qui cum pro pontificali dignitate non deberent vel negotiis saecularibus sese implicare, usurpaverunt sibi ordinationem regiae dignitatis contra Dei ordinationem et contra usum atque disciplinam ecclesiae . . .

81. M.G. L.d.l. II, 228.

82. M.G. L.d.l. II, 230.

scheidung der Ämter mißachtet und damit der evangelischen und apostolischen Lehre gespottet[83] und sich selbst der Häresie schuldig gemacht.[84]

Hugo von Fleury.

Den gleichen Standpunkt des gottgesetzten Nebeneinander, der Gleichberechtigung beider Gewalten vertritt Hugo von Fleury in seinem Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate. Schon in dem Prolog, mit dem er sein Werk Heinrich I. von England widmet, wendet er sich gegen die falsche Anschauung jener, die die priesterliche Würde von der königlichen Gewalt trennen und glauben, das regnum sei nicht von Gott eingesetzt, die darum die priesterliche Würde glauben der weltlichen Gewalt überordnen zu können, die doch auf der gleichen Stufe der Ordnung — nicht der Würde — stehen.[85] Gerade in Christus, der rex et sacerdos zugleich ist, sind beide Gewalten vereint und in einem unlöslichen Bund sollen sie verknüpft sein, damit nicht der Frieden zerstört und die Kirche in Unglück und Streit gestürzt werde.[86] Zunächst tritt

---

83. M.G. L.d.l. II, 230.

84. M.G. L.d.l. II, 231 ... Igitur cum utraque dignitas, regalis scilicet atque pontificalis, sic ordinata sit a Deo, quatinus spiritalis actio a temporalibus distet incursibus et Deo militans minime se negotiis implicet saecularibus, et cum non possint omnes res tutae esse, nisi quae ad divinam confessionem pertinent et regia et sacerdotalis defendit auctoritas attendite ... et videte quomodo Hildebrand et episcopi eius ... resistentes miro modo Dei ordinationi, haec duo principalia, quibus regitur mundus, extirpare et ad nihilum ducere; cupientes etiam alios omnes episcopos tales esse sicut sunt ipsi, qui vere non sunt episcopi, et reges eiusmodi habere, quibus ipsi regia licentia possint imperare ...

85. M.G. L.d.l. II, 466 .. Considerans .. discrimen discordiae, in quo sancta versatur ecclesia de potestate regia et sacerdotali dignitate, quas quidem ab invicem secernunt et dividunt, .. error .. illorum, qui sacerdotalem dignitatem a regia dignitate temere secernentes ordinem a Deo dispositum evertunt. Putant enim, quod terreni regni dispositio non a Deo sed ab hominibus sit ordinata sive disposita. Et ideo sacerdotalem dignitatem maiestati regiae praeferunt, cum ei subesse ordine, non dignitate, debeat.

86. M.G. L.d.l. II, 466 ... Nam ideo noster conditor et salvator dominus Jesus Christus rex simul et sacerdos sacrosancto mysterio vocari dignatus est, ut nobis ostenderet, quanto foedere vel affinitate rex et sacerdos sibi invicem debeant convenire. Indissociabile enim est, quod in unitate coniungitur. His nempe potestatibus invicem dissidentibus et confligentibus pax dissolvitur et

Hugo den Beweis an, daß die weltliche Gewalt göttliche Institution sei (Röm. 13, 1), und daß, so wie Gott Herr Himmels und der Erden sei, dem alle Kreatur unterstellt, so auch auf Erden die weltliche Gewalt ihren Ursprung von dem dreieinigen Gott nehme. Wenn also zwei Gewalten auf Erden bestehen, die priesterliche und die königliche, und in Christus allein durch ein heiliges Mysterium priesterliche und königliche Eigenschaft verbunden ist, so muß auch die weltliche Gewalt nicht nur göttlichen Ursprung sondern auch göttliche Eigenschaft haben.[87] Da der König aber das Bild Gottvaters verkörpert, der Bischof das Christi,[88] so muß der Bischof dem König unterstellt werden, nicht seiner Natur nach sondern nach der Ordnung der Dinge, damit die Einheit des Reiches in der einen Spitze gewahrt bleibe. Auch Hugo kennt die Scheidung zwischen res spiritualia und saecularia[89] und fordert nach der Wahl, bei der der König sein Votum abzugeben hat, die Investitur mit den weltlichen Gütern durch den König danach die Übertragung der Sorge der Seelen unter den Symbolen von Ring und Krummstab durch den Metropoliten. Der weltlichen Gewalt wird hier also in der Besetzung der Bischofsstühle ein weitgehender Einfluß gesichert, wie er sich auch allein in der englischen Kirche erhalten hat.[90] Der König aber muß seine Herrschaft gerecht üben[91] und mit seiner Kraft den Priester in seinem Amt unterstützen.[92] Gehorsam aber gebührt jedem

---

ecclesia, quam ipse Christus suo sanguine redimere dignatus est, infeliciter perturbatur ...

87. M.G. L.d.l. II, 468 ... Principales etiam potestates quibus hic mundus regitur, duae sunt regia et sacerdotalis. Quas duas potestates in sua sola persona ipse dominus Jesus Christus sacrosancto mysterio gestare decrevit, qui rex simul est et sacerdos, rex quia nos regit, sacerdos vero, quia nos sui corporis immolatione a peccatorum nostrorum sordibus emundavit et Patri suo reconciliavit ...

88. M.G. L.d.l. II, 468 .. Verum tamen rex in regni sui corpore Patris omnipotentis optinere videtur imaginem et episcopus Christi. Unde rite regi subiacere videntur omnes regni ipsius episcopi, sicut Patri Filius deprehenditur esse subiectus, non natura sed ordine, ut universitas regni ad unum redigatur principium. — So schon Cathuulf im 8. Jhd., später ebenso der Anonymus von York.

89. M.G. L.d.l. II, 472.

90. Vgl. näher Boehmer, „Kirche u. Staat in England ...“ Leipzig 1899.

91. M.G. L.d.l. II, 468/469, 473/474/475.

92. M.G. L.d.l. II, 469, 493.

Staatsoberhaupt, auch dem schlechten, nicht um seiner Person willen sondern um der gottgesetzten Staatsgewalt willen, die er verkörpert.[93] Wieder tritt hier die in den Investiturkämpfen gewonnene Unterscheidung von Amt und Amtsträger zu Tage, die gerade für die Unantastbarkeit der Staatsgewalt an sich so wertvoll war. Jedoch — hier lenkt Hugo in die allgemein verbreitete Anschauung ein, wie sie schon Gelasius formuliert hatte — auch der König ist in Fragen des Glaubens den Bischöfen unterworfen;[94] diese sind zwar an Würde des Amtes den Königen weit überlegen, bedürfen aber der weltlichen Gewalt in den irdischen Dingen. Als Bindeglied zwischen Fürst und Volk, als Stellvertreter Christi soll der Priester zwischen Gott und den Menschen vermitteln und die Herzen der Gläubigen den göttlichen Geboten willig machen. Wie schon Gelasius fordert auch Hugo in dem Zusammenwirken der beiden Gewalten die Abgrenzung der Wirkungsgebiete, und da er den Priester nur in der religiösen Sphäre wirksam sieht, erscheint ihm dieses gleichberechtigte Nebeneinander durchaus erfüllbar und ein Gleichgewicht von regnum und sacerdotium möglich.[95] Als die beiden Himmelslichter, die beiden Augen im menschlichen Körper sieht er die weltliche und geistliche Gewalt, sind sie ihm Sinnbild der Einheit, die Gott selbst in seiner Kirche gewollt hat.[96] Diejenigen aber, die diese göttliche Ordnung umstoßen wollen, und die Gleichberechtigung aufheben in einer Überordnung e i n e r Gewalt, handeln bewußt gegen die göttliche Gerechtigkeit.[97] Diese innige Zusammenarbeit priesterlicher und königlicher Person zum Heil beider[98] wird nun von Moses und Aaron ausgehend verfolgt bis zu Christus, der beide Gewalten auf Erden nebeneinander gleich-

---

93. M.G. L.d.l. II, 470, 493.

94. M.G. L.d.l. II, 477 ... Igitur episcopo a Deo et domino Jesu Christo privilegium est concessum aperire et claudere coelum hominibus. Huic etiam reges et omnes terrenae potestates pro Christi amore capita subdunt: quia licet rex vel imperator culmine regni sit praeditus, modo tamen fidei tenetur adstrictus ...

95. M.G. L.d.l. II, 482.

96. M.G. L.d.l. II, 483.

97. M.G. L.d.l. II, 482.

98. M.G. L.d.l. II, 486 ff.

berechtigt einsetzte zu einträchtigem Zusammenwirken und gegenseitiger Hilfe.[99] Darum muß auch einer jeden von ihnen das Privileg ihres eigentümlichen Aufgabenkreises unverletzt bewahrt bleiben.[100]

Honorius von Autun.

Diesem Ideal der Vergangenheit setzte Honorius von Autun die Wirklichkeit der Gegenwart entgegen und spitzte die Superiorität der geistlichen Gewalt zu einer eindeutigen Herrschaft des sacerdotium über das regnum zu. Betonte er fast mit gelasianischen Worten noch im Prolog das gottgewollte Nebeneinander beider Gewalten,[101] verlangte er Gehorsam gegenüber dem weltlichen Herrscher, der seine Gewalt von Gott habe, und unterstellte er den Priester dem kaiserlichen Gesetz in den weltlichen Dingen,[102] so zeigt schon die Überschrift des ersten Kapitels,[103] daß es ihm nur auf die Betonung der geistlichen Suprematie ankam, daß dem sacerdotium der unbestrittene Vorrang und die höhere Würde eingeräumt wird.[104] Diese seit Urbeginn der Welt bestehende Überordnung der geistlichen Gewalt wird nun in immer neuen Gegen-

99. M.G. L.d.l. II, 485 ... Igitur regiam et sacerdotalem dignitatem Deus in terris ordinavit sive disposuit non absque magno ac saluberrimo sacramento. Unde congruit et valde conveniens est, ut hae duae potestates sibi invicem fraterna caritate semper adhaereant et ut se mutua sollicitudine tueantur ... His enim duabus potestatibus quasi duabus columpnis fortibus atque firmissimis fulcitur atque sustentatur. His etiam duabus potestatibus quasi alis duabus ab adversitatibus mundi huius fretus eius ambiuntur et proteguntur ...

100. M.G. L.d.l. II, 493 ... Decet igitur, ut unicuique potestati suae auctoritatis privilegium sibi semper salvum et incolume perseveret ...

101. M.G. L.d.l. III, 63 ... Quia moderamen totius humani regiminis duabus videtur personis, regali scilicet et sacerdotali, inniti ... utrum eaedem personae pares sint in collato principatus apice an altera alteri in dignitate sit praeferenda, vel altera ab altera sit iure constituenda ...

102. M.G. L.d.l. III, 74/75.

103. M.G. L.d.l. III, 64 ... Quod sicut spiritale praecellit saeculare, sic sacerdotium praecellit regnum ...

104. M.G. L.d.l. III, 65 ... solet plerumque apud plerosque queri, utrum sacerdotium regno an regnum sacerdotio iure debeat in dignitate praeferri. Ad quod quidem breviter possem respondere, quod sicut spiritalis praefertur saeculari, vel clerus praecellit populum ordine sic sacerdotium transcenderet regnum dignitate ...

überstellungen bewiesen,[105] die dem alten Testament und der Geschichte entnommen sind. Auch in den Bildern von Sonne und Mond, Geist und Körper, vita contemplativa und vita activa[106] wird der Vorrang der geistlichen Gewalt zum Ausdruck gebracht. So wie Adam zwei Kinder gebar, die in ihrer Natur regnum und sacerdotium verkörperten, so stellte auch Christus die zwei Stände, das Priestertum als reflektierenden, spekulativen Stand und die Laienschaft als den handelnden Teil, jene beiden ewigen Menschheitsordnungen, in seine Kirche.[107] Abel, das Abbild des sacerdotium, wurde von seinem Bruder getötet, wie die priesterliche Gewalt oft von der weltlichen unterdrückt wird,[108] aber stets lag Gottes Segen und besondere Gnade auf dem Vertreter des sacerdotium, der durch die Würde seines Amtes nicht durch persönliche Verdienste[109] den Vorrang in der Zweiteilung der Menschheit inne hatte, wie denn keinerlei menschliche Schwäche oder Stärke an der gottgesetzten Superiorität des sacerdotium etwas verändern kann.[110] Wieder wird hier die Scheidung von Amt und Amtsträgern laut, aber den Vertretern der geistlichen Gewalt wird schon aus der Erhabenheit und wesensmäßigen Überordnung ihres Amtes ein Vorrang als filii Dei, ja, als dii selbst, eingeräumt. Wenn jedoch dieser Forderung des Vorranges entgegengehalten würde, der Herrscher sei durch seine Salbung kein Laie mehr,[111] so beweist Honorius, daß diese Weihe mit geheiligtem Öl von geringerem Wert sei als die der Priester mit Chrisma, daß der Herrscher also weder Kleriker noch Mönch sei, sondern ein Laie wie die übrigen Gläubigen auch und darum dem Priester in allen göttlichen Dingen unterworfen, durch dessen Amt er erst zur Herrschaft über das Volk berufen worden ist. Der Ursprung der weltlichen Gewalt wird also nicht mehr in Gott sondern

---

105. M.G. L.d.l. III, 64 ff.

106. M.G. L.d.l. III, 80.

107. So schon Jonas v. Orléans, „De institutione regia" s. oben S. 52.

108. M.G. L.d.l. III, 65 ... a fratre occiditur, quia sacerdotium saepe a regno opprimitur.

109. M.G. L.d.l. III, 65 ... Persona dignitatem non commendat sed potius dignitas personam exaltat ...

110. M.G. L.d.l. III, 66 ... Abel iustitia sacerdotii potestatem non ampliavit et Cain malitia regni maiestatem non minoravit ...

111. M. G. L.d.l. III, 69.

in der priesterlichen Gewalt gefunden. Das ist eine sehr weitreichende Folgerung, aus der für das sacerdotium die größten Ansprüche abzuleiten waren, und die mit den bisherigen Anschauungen des Mittelalters keineswegs übereinstimmte. Er zeigt ferner aus dem alten Testament, daß das sacerdotium — nicht die königliche Gewalt — von Moses zur Regierung über das Volk eingesetzt sei, und daß bis auf Samuel die Priester in allen weltlichen wie geistlichen Fragen die Herrschaft ausgeübt hätten. Durch den Priester Samuel wurde dann Saul zu seiner Königswürde erhoben — wieder also der Ursprung der weltlichen Gewalt im sacerdotium — aber Saul wurde von Gott verworfen, weil er sich Aufgaben der religiösen Sphäre angemaßt hatte. Alle Herrscher nach Saul waren den Priestern unterstellt, und nach der babylonischen Gefangenschaft wurde die geistliche Gewalt wieder zur Herrschaft über das Volk eingesetzt,[112] weil die weltliche versagt hatte. So ist die Regierungszeit des regnum häufig unterbrochen, das sacerdotium aber besitzt seine Herrschaft von Urbeginn an ununterbrochen und unverändert,[113] wenn auch zeitweise beeinträchtigt durch die weltliche Gewalt. Christus vereinte noch einmal in seiner Person wie Melchisedek Königtum und Priestertum zugleich,[114] dann übertrug er aber die Regierung seiner Kirche der geistlichen Gewalt, setzte den heiligen Petrus zur Herrschaft ein und gab ihm und seinen Nachfolgern die Binde- und Lösegewalt. Währenddessen verfolgte die weltliche Gewalt die Kirche und suchte den Kult Gottes zu zerstören, bis Konstantin durch den Priesterfürsten Sylvester zum Glauben bekehrt und die ganze Welt der christlichen Religion unterworfen wurde. Damals wurde die Erhabenheit des regnum vor Christus und seiner Kirche gebeugt,[115] und Konstantin setzte dem Papst die Krone auf, damit das Imperium in Zukunft nur mit

---

112. M.G. L.d.l. III, 70.

113. Ebendort ... Igitur frequenter est regnum immutatum, sacerdotium mansit semper inconcussam, licet aliquando perturbatum.

114. M.G. L.d.l. III, 71 ... dominus Jesus Christus, verus rex et sacerdos secundum ordinem Melchisedech ... ecclesiae leges et iura statuit et ad hanc gubernandam non regnum, sed sacerdotium instituit ...

115. M.G. L.d.l. III, 71 ... cepitque altitudo regni coram Christo pedibus incurvari ac fastigium imperii in conspectu ecclesiae inclinari ...

Zustimmung des Papstes vergeben werde.[116] Die konstantinische Schenkung wurde hier herangezogen und in völlig neuer Interpretation — in der Übergabe des Schwertes und der Krone, diesen weltlichen Herrschaftssymbolen, durch den Kaiser an den Papst — benutzt zu dem Beweis der Auslieferung aller politischen Autorität an die geistliche Gewalt, der damit die volle Suprematie über den Staat zusteht. Erst das sacerdotium setzt das regnum ein[117] und bestimmt es zu seiner Herrschaft. Die geistliche Gewalt völlig unabhängig von jedem weltlichen Einfluß hat ihr eigenes Lebensgesetz. So kann der Papst nur von den römischen Kardinälen und Bischöfen gewählt und eingesetzt werden, dem Kaiser steht kein Recht bei der Papstwahl zu sondern allein die Verwaltung des regnum, ebenso wie der Bischof nur von Klerus und Volk gewählt und vom Papst investiert werden kann. Dieser Unabhängigkeit der geistlichen Sphäre trat das volle Verfügungsrecht über das regnum gegenüber: der Papst hatte den Kaiser zu wählen,[118] zu konsekrieren und zu krönen. Mit diesem kühnen Anspruch wird Honorius zum Wegbereiter für alle späteren Theoretiker und die kurialen Forderungen, die dann von Innozenz III. und seinen Nachfolgern gestellt

---

116. M.G. L.d.l. III, 71 ... qui Constantinus Romano pontifici coronam regni imposuit, et ut nullus deinceps Romanum imperium absque consensu apostolici subiret, imperiali auctoritate censuit. Hoc privilegium Sylvester a Constantino accepit, hoc successoribus suis reliquit ...

117. M.G. L.d.l. III, 72 ... Igitur, quantum anima dignior est corpore, quae illud vivificat, et quantum dignius est spiritale quam saeculare, quod illud iustificat, tantum sacerdotium dignius est regno, quod illud constituens ordinat ...

118. M.G. L.d.l. III, 73 ... Imperator Romanus debet ab apostolico eligi, consensu principum et acclamatione plebis in caput populi constitui a papa consecrari et coronari ... Zuerst 875 von Johann VIII. durchgeführt s. oben S. 73/74. Seine Rede auf dem Reichstag von Ravenna aufgenommen in Deusdedits Kanonessammlung, Coll. can. IV, c. 92 (52) hrsg. von Glanvell S. 439. In der Streitschriftenliteratur nur in der Disputatio vel defensio Paschalis* zum Beweis, daß der Kaiser, der vom Papst eingesetzt ist, kein Recht zur Investitur von Bischöfen habe. * M.G. L.d.l. II, 662/663. Der gleiche Anspruch nur von einem Theoretiker wie Rodulfus Glaber wiederholt. M.G. SS. VII, 59 ... ut ne quisquam audacter Romani imperii sceptrum praeproperus gestare princeps appetat seu imperator dici aut esse valeat nisi quem papa sedis Romanae morum probitate delegerit aptum reipublicae eique commiserit insigne imperiale ...

wurden.[119] Es gibt nicht mehr zwei Gewalten sondern nur noch das sacerdotium, das durch seine Wahl und Salbung das regnum einsetzt.[120] Diese zweite durch geistliche Hand geschaffene Gewalt ist natürlich weit an Würde unterlegen, jeder Priester geringsten Ranges ist dem König übergeordnet,[121] die priesterliche Salbung mit Chrisma hat den Vorrang vor der königlichen mit geheiligtem Öl, da ja noch dazu der König nicht vom König sondern allein vom Priester gesalbt und dadurch in seine Herrschaft eingesetzt werden kann.[122] Diese Folgerung zog schon Hinkmar von Reims in seiner Neuformulierung der gelasianischen Zweigewaltentheorie in St. Marca, aber er leitete nur die höhere moralische Autorität und Würde der geistlichen Gewalt aus diesem Konsekratorenamt ab nicht wie Honorius eine Verfügungsgewalt über das regnum und politische Herrschaft für das sacerdotium. Die gelasianische Gleichordnung und Gleichwertigkeit beider Gewalten wird von Honorius verschoben zu der Suprematie der geistlichen Gewalt, und kommende Generationen verstanden es, seine Ideen in die politische Wirklichkeit und Wirksamkeit umzusetzen.

Anonymus von York.

Der Anonymus von York,[123] der in schärfstem Widerspruch zu Honorius von Autun der weltlichen Gewalt die plenitudo potestatis

---

119. Diese Folgerungen konnten aber nie wieder in dieser Großartigkeit durchgeführt werden, war doch die Kurie später durch die Wahl des Kurfürstenkollegiums nicht mehr Alleinwähler, sondern hatte nur noch ein Approbations- und Konfirmationsrecht.

120. M.G. L.d.l. III, 73 ... Ergo rex a Christi sacerdotibus qui veri ecclesiae principes sunt, est constituendus ...

121. M.G. L.d.l. III, 73 ... Equidem quilibet sacerdos, licet ultimi gradus in sacro ordine, dignior est quovis rege. Ebenso Gregor VII. Reg. VIII, 21.

122. M.G. L.d.l. III, 79 ... Quod si quis astruxerit has duas personas honore ac dignitate pares videri, eo quod hae solae personae in lege praecipiuntur oleo sancto ungi, sciendum est, quod rex tantum oleo, sacerdos autem chrismate ungebatur et per omnia sua consecratio regis unctioni praeferebatur, et in hoc etiam differebant, quod non rex a rege sed a sacerdote consecrabatur ... Igitur et in veteri et in novo testamento sacerdotium semper regno praeferebatur, quin insuper et regnum per sacerdotium constituebatur ..

123. Vgl. Boehmer, „Staat u. Kirche in England"; Kern, „Gottesgnadentum u. Widerstandsrecht"; Brackmann in Histor. Ztschr. 149 (1934) S. 233 f.; Spörl, Grundformen frühmittelalterlicher Geschichtsanschauung, München 1935; Funk i. Ztsch. d. Görresges. 55, 1935.

zusprach, blieb dagegen mit seinen Forderungen ohne Widerhall in seiner Zeit, erst in späteren Jahrhunderten nahmen Marsilius von Padua und Wiclif seine Ideen auf. Dem Königtum gibt der Anonymus geistliche wie weltliche Gewalt, schafft einem neuen Staatskirchentum die bis zum Extrem gesteigerten Grundlagen in einer besonderen Auffassung von der Heilswirkung der Salbung, einer dadurch bewirkten Vergöttlichung des Herrschers, die ihn zum Teilhaber der Gottnatur erhebt. Das gelasianische Wort von den beiden Gewalten[124] wird dahin ausgedeutet, daß dem Königtum auch sakrale Gewalt gegeben ist, die Kirche zu regieren und zwar im Sinne des Cäsaropapismus die weltlich organisierte Kirche. Eine Trennung der beiden Personen in der Kirche ist nicht möglich, da Seele und Körper nicht zu scheiden sind, und so wie im Körper die Seele wohnt, so ist auch im König sacerdotium und regnum vereint. Einen dreifachen Beweis tritt der Anonymus für seine These der Superiorität der weltlichen Gewalt an: wie in Christus Königtum und Priestertum vereint sind, aber die königliche Natur die ursprüngliche göttliche Natur Christi ist, so ist auch das irdische Königtum über das Priestertum erhaben. Ferner wird der König Stellvertreter und Abbild Gottes, der Priester aber nur Stellvertreter Christi, der Gottvater wohl in seinem Königtum gleich, aber in seiner priesterlichen Natur unterworfen ist. Schließlich erhält der Herrscher durch die Heilswirkung der Salbung selbst Göttlichkeit, wird durch mystische Umwandlung seiner Menschnatur deifiziert, ins Transzendente erhoben. Dem alten Testament ist der Gedanke der Theokratie, dem dieses neue Staatskirchentum entsprechen soll, ebenso die Melchisedekfigur als Urtyp des Königpriestertums und die Auffassung der Deifizierung des Herrschers durch die Salbung entnommen, die er mit Worten der Schrift aus dem 1. Buch Samuelis belegt. Durch göttliche Autorität empfangen die Könige die Salbung und Benediktion und erhalten dadurch die Regierungsgewalt nicht nur über das christliche Volk[125] sondern zugleich über die Kirche, die sie zusammen mit der bischöflichen Ordnung beherrschen,[126] die Gerichtsbarkeit üben und das Gesetz der Lehre vor-

124. M.G. L.d.l. III, 663, 668, 685.
125. M.G. L.d.l. III, 663.
126. M.G. L.d.l. III, 668.

schreiben.[127] Wie nun in Christus königliche und priesterliche Eigenschaft verbunden sind, die königliche aber seine ursprüngliche Natur ist, die höher als seine Priestereigenschaft,[128] so wird der höhere Rang des regnum abgeleitet aus dieser schon in Christus gelegten Superiorität vor dem sacerdotium. In dem gemeinsamen Kirchenregiment hat der König den Vorrang und darf in keiner Weise von der Leitung der Kirche ausgeschlossen werden, damit nicht die Einheit zerstört und der Unfrieden in die Kirche getragen wird.[129] Er vermag allein der Kirche Schutz, Frieden und Verteidigung zu geben, die die priesterliche Autorität allein nicht durchsetzen kann.[130] Regieren doch die Könige gemeinsam mit Christus,[131] werden von Gott selbst eingesetzt und haben ihre Herrschaft durch himmlische Autorität. Priester und König zusammen wirken als Stellvertreter Christi, wobei der Priester Christi menschliche Natur, der König aber Christi Gottnatur verkörpert[132] und somit den höheren Rang erhält. Mit dieser Gottnatur wird aber der König Gottvater gleich[133] und hat daher Gewalt und Herrschaft über den Priester. Diese seine Gottnatur stammt von Ewigkeit her, darum ist er auch nicht unterschieden von Gottvater; der Priester aber ist erst aus seiner Menschnatur zum sacerdotium erhoben worden.[134]

---

127. M.G. L.d.l. III, 663 u. 674.

128. M.G. L.d.l. III, 667 ... Hinc igitur apparet, maiorem esse in Christo regiam, quam sacerdotalem potestatem ...

129. M.G. L.d.l. III, 663 ... manifestum est, quod rex habet principatum regendi eos, qui sacerdotali dignitate potiuntur. Non ergo debet excludi rex a regimine sanctae ecclesiae, id est populi christiani, quia ita divideretur regnum ecclesiae et fieret desolatum.

130. M.G. L.d.l. III, 664, 685, 686.

131. M.G. L.d.l. III, 664, 685.

132. M.G. L.d.l. III, 666 ... Sacerdos quippe aliam praefigurabat in Christo naturam, id est hominis, rex aliam, id est Dei. Ille superiorem, qua aequalis est Deo patri, iste inferiorem, quae minor est patre ... Iustum ergo fuit, ut rex super sacerdotes et potestatem haberet et imperium.

133. So schon Cathuulf s. oben S. 34 u. Hugo v. Fleury s. oben S. 139.

134. M.G. L.d.l. III, 667 ... Sacerdos inferioris officii et naturae, id est humanitatis, rex superioris, id est divinitatis. Christus enim Deus et homo, verus et summus est rex et sacerdos. Rex est, sed ex aeternitate divinitatis non factus, non creatus, non inferior vel diversus a patre, sed aequalis et unus cum patre. Sacerdos vero est ex assumptione humanitatis, factus secundum ordinem Melchisedech et creatus et ideo minor patre ...

So verheißt auch die heilige Schrift den Gläubigen das himmlische Reich und nicht das himmlische sacerdotium. Auch in Christus ist das Priestertum erst durch seine königliche Gewalt geschaffen und der Gottnatur Allvaters unterworfen.[135] Da nun aber der König Abbild Gottvaters ist, so ist seine Gewalt Gottes Gewalt, Gottes — nach seiner Natur, königlich — nach der Gnade. Er ist vicarius Gottes und Christi zugleich und herrscht durch beide auf Erden.[136/137] Allein das Königtum leitet seine Herrschaft unmittelbar von Christi königlicher Natur her und zieht aus dessen Göttlichkeit seine eigene göttliche Gewalt, der Priester aber erst durch Vermittlung der Apostel, darum auch ist die königliche Gewalt weit erhabener als die priesterliche.[138] Damit wird die herrschende Meinung der göttlichen Einsetzung des sacerdotium, auf die Gregor VII. alle seine Beweise der Superiorität der geistlichen Gewalt aufbaute, ins Gegenteil umgekehrt. Die königliche Gewalt hat durch himmlisches Urteil[139] das Recht, die Priester zu beherrschen,[140] sie besitzt die Schlüsselgewalt für das himmlische Reich.[141] Der König ist in seinem Herrschertum mit Gott verbunden, daß keine Gewalt Gott näher, kein Wesen erhabener sondern alle minderen Ranges neben ihm erscheinen.[142] Ja, er ist nicht nur Abbild der Gottnatur, Vertreter Gottes und Christi, sondern wird selbst vergöttlicht und aus aller Weltlichkeit gelöst durch das Sakrament der Salbung und jene

---

135. M.G. L.d.l. III, 667 ... quia in Christo ita actum est, ut sacerdos fieret per suam regiam potestatem et subditus patri sit per sacerdotalem, cui est aequalis per regiam ...

136. M.G. L.d.l. III, 667 ... Verum si sacerdos per regem instituitur, non per potestatem hominis instituitur sed per potestatem Dei. Potestas enim regis potestas Dei est, Dei quidem est per naturam, regis per gratiam ... Immo ipse, qui natura Deus est et Christus, per vicarium suum hoc facit, per quem vices suas exsequitur ...

137. Man vergleiche dazu den von Innozenz III. für das sacerdotium erhobenen Anspruch, vicarius Christi et Dei zu sein.

138. M.G. L.d.l. III, 670.

139. M.G. L.d.l. III, 671.

140. M.G. L.d.l. III, 670, 676.

141. M.G. L.d.l. III, 672.

142. M.G. L.d.l. III, 676 ... Usque ad Deum quippe erectus est, quia ei in potestate ita coniunctus est, ut nulla potestas Deo sit propinquior, imperatore sublimior, sed omnis sit alia inferior ...

mystische Umwandlung, die den Menschen zu einem neuen Geschöpf macht, zu einem Gefäß des heiligen Geistes.[143] Die Salbung des Königs ist nicht etwa minderen Ranges, weil sie mit geweihtem Öl geschieht, sondern die gleiche wie die des Priesters, beide werden zu Teilhabern der himmlischen Gerechtigkeit und Heiligkeit; nicht nach dem äußerlichen Material und dem sichtbaren Sakrament vollzieht sich die göttliche Heilswirkung sondern nach der inneren Gnade, der unsichtbaren Wahrheit und spirituellen Heiligung, und darum ist die Salbung und Heilswirkung der königlichen Weihe größer. Die priesterliche Salbung geschieht nach dem Beispiel des Aaron, den Moses salbte, und der Apostel, die ihre Weihe und Gnadengabe des heiligen Geistes vom Heiland empfingen. Die Salbung des Königs aber geschieht nach dem Beispiel der Salbung des Heilandes selber, den Gott vor allen Zeiten und vor allen Menschen gesalbt hat.[144] Wie nun aber der König in seiner Salbung und Gewalt anknüpft an Christi königliche Eigenschaft und göttliche Einsetzung und Weihe, so ist auch die königliche Würde, Salbung und Gewalt der priesterlichen bei weitem überlegen.[145] Der König wird durch dieses Sakrament selbst vergöttlicht, daß er keinem menschlichen Wesen mehr zu vergleichen und keiner ihm voranzustellen ist. Wenn dem gegenüber eingewendet werden könnte, der König empfinge ja das Sakrament der Salbung aus der Hand der Priester, so beweist der Anonymus, daß bei der Königssalbung der Priester nicht Quelle der Heiligung ist sondern nur Vermittler des göttlichen Willens. Gott selbst vollzieht das Sakrament, der Priester verwaltet nur den Dienst, führt Gottes Willen aus.[146] Aus der Interpretation des englischen Krönungsritus[147] gewinnt der Anonymus noch einmal den Beweis

143. M.G. L.d.l. III, 664.

144. M.G. L.d.l. III, 669.

145. M.G. L.d.l. III, 669 ... Quapropter sicut melior est filius Dei apostolis suis, et sanctior unctio eius unctione apostolorum et potestas eius sublimior potestate illorum, ita melior esse videtur rex sacerdotibus et sanctior unctio eius unctione illorum et potestas eius illorum potestate sublimior ...

146. M.G. L.d.l. III, 679.

147. Vgl. das Pontifikale Egberts, hrsg. v. Greenwell i. Surtee's Society 27, 1853.

der Suprematie der Königsgewalt und der im König wirkenden Gottnatur.[148]

Die Anschauungen des Anonymus von York stehen in ihrer extremen Vergottung des Herrschers völlig vereinzelt im Mittelalter, und es ist um so bemerkenswerter, daß sie zu einer Zeit laut wurden, als gerade das Papsttum die weltliche Gewalt zu einem Teil der civitas diaboli zu stempeln versuchte. Das Sakrament der Salbung ruft diese Deifizierung des Herrschers hervor, löst ihn aus der Diesseitigkeit und läßt ihn — selbst vergöttlicht — zum Stellvertreter der göttlichen Natur Christi werden, dem darum auch alle Gewalt über die Kirche und das Priestertum gegeben ist. Nicht nur einem klar ausgeprägten Staatskirchentum steht der König als Summepiskopus mit voller Investiturgewalt vor, sondern das Königtum wird zum sakralen Gottesgnadentum gesteigert, in dem das persönliche Charisma fast zurücktritt hinter dem institutionellen Charisma des regnum, einer ins Göttliche gesteigerten, in und durch Gott wirkenden Staatsgewalt. Mit einem seltenen Glanz der Sprache wird eine Mystik der Königsstellung und des königlichen Berufes verkündigt, die in ihrer völligen Bindung an Gott, der in ihr lebendigen göttlichen Offenbarung und Wirksamkeit des heiligen Geistes in einer viel tieferen Weise dieses neue Gottesgnadentum im Göttlichen verwurzelte, als es der spätere Absolutismus vermochte. Zugleich aber — und das ist das Bedeutsame — wird das Königtum nicht nur spirituell dem Priestertum durch das Mysterium der Salbung und ihrer Heilswirkung vorangestellt, sondern auch die Grundlage der von Gregor VII. verkündigten geistlichen Superiorität geleugnet. Hatte Gregor diese Überordnung auf die göttliche Einsetzung des Petrus und seinen römischen Primat begründet, so hält dem der Anonymus entgegen, daß der römische Bischof keine höhere Gewalt als jeder andere Bischof besäße. Jedem Apostel und damit jedem Bischof, in dem die apostolische Tradition lebendig sei, ist die Binde- und Lösegewalt und die Schlüssel zum Himmelreich von Christus selbst übertragen worden.[149] So ist auch kein Bischof durch einen anderen zu richten — denn es gibt ja keinen

148. M.G. L.d.l. III, 677/678.

149. M.G. L.d.l. III, 657 ... Nullam aliam potestatem, nullam dominationem debet exercere Romanus pontifex super Rothomagensem, nisi quam

höheren Ranges — als durch Gott selber, wird mit einer Stelle Pseudoisidors dargetan.[150] Auch gibt es nach dem Anonymus keinen Primat des römischen Stuhls, denn dieser ist weder von Christus noch von den Aposteln eingesetzt sondern vom Papsttum usurpiert um der Bedeutung des römischen Weltreichs und der Stadt Rom willen.[151] Wenn es überhaupt einem Bistum zusteht, einen höheren Rang vor den anderen zu beanspruchen, so kann den nur Jerusalem fordern, das wahrhaft die Mutter aller Kirchen ist und von Christus selbst zuerst die Gnade des Glaubens, die Lehre und den heiligen Geist empfing.[152] Rom aber lädt mit seinem Primatsanspruch schwerste Schuld auf sich, denn es zerstört die gottgewollte Einheit der Kirche und spaltet sie in zwei Kirchen: eine höheren und eine minderen Ranges.[153] Hier wurde der erste Protest gegen den sonst unbestrittenen Erstlingsrang des römischen Bischofs laut und zugleich war das der einzige Weg, das regnum aus der Bindung an das Papsttum zu lösen, das sich anmaßte, über Gut oder Böse der Staatsgewalt zu entscheiden, das beanspruchte, das regnum zu wählen und einzusetzen. Marsilius von Padua und besonders Wiclif setzten hier ein und konnten ihren Ideen mehr Widerhall verschaffen als der Yorker Anonymus, der mit allen

---

super se ipsum exercuit Petrus. Ipse etenim vices Petri et locum tenet et officium et in hoc Petrus est, quoniam eandem Spiritus sancti gratiam, eandem potestatem ligandi atque solvendi adeptus est et easdem claves regni coelorum accepit a Christo, quas Petrus et vicarius eius Romanus pontifex, in quo et ipse Romanus pontifex Petrus est.

150. M.G. L.d.l. III, 658.

151. M.G. L.d.l. III, 659 ... Sed fortasse ad haec dicturi sunt „non pro his, quae tu dicis praeesse volumus, sed propter hoc, quod ita decretum est a sanctis patribus, ut Romana ecclesia sit mater et magistra omnium ecclesiarum et episcopus eius summus sit omnium episcoporum“. Hoc, inquam, sancti patres decreverunt, eiusdem videlicet ecclesiae pontifices et sequaces eorum, et hoc per potentiam Romani imperii et propter urbis excellentiam, quae caput erat totius orbis. Verum ab initio nascendis ecclesiae non sic. Neque enim Christus hoc decrevit, non hoc sanxerunt apostoli ... S. 660 ... est ergo usurpatio.

152. M.G. L.d.l. III, 659.

153. M.G. L.d.l. III, 660 ... Scismata itaque causa sunt, quod Romanus pontifex cunctis praelatus est ... Sed timeo, ne et ipse scisma faciat in ecclesia. Dum enim ecclesiam, quae una est, dividit et ex una duas facit aliam superiorem et aliam inferiorem, quia unitatem ecclesiae dividit, scisma utique facit ...

seinen Anschauungen dem Zeitgeist entgegenstand. Sein Verdienst ist es aber, als erster mit unendlicher Kühnheit und wahrer Genialität weit seiner Zeit vorauseilend der Staatsgewalt, dem Königtum, nicht nur seine Eigengesetzlichkeit sondern auch seine aus Gott wirkende und in Gott beruhende Gewalt verfochten zu haben. Der Staatszweck ist nicht mehr so sehr Dienst an der Kirche sondern Sorge für Weltliches und Geistliches zugleich aus einer Stellvertreterschaft Gottes heraus.

In dem Ringen der beiden ewigen Menschheitsordnungen versuchte zuerst Papst Gelasius I. eine Kompetenzenabgrenzung, die das Priestertum in die religiöse Sphäre der Seelsorge und die Staatsgewalt auf die Verwaltung der weltlichen Dinge wies. Ihm kam es darauf an, dem Übergreifen des Cäsaropapismus eine Grenze zu setzen und die Eigengesetzlichkeit der Kirche zu betonen. In einem gleichberechtigten Nebeneinander sollten beide Gewalten die ihnen von Gott gesetzten Aufgaben erfüllen. Nur in der Wahl des auctoritas-potestas-Gegensatzes und des doppeldeutigen pondus wurde eine Höherwertung der geistlichen Gewalt mehr geahnt als wirklich schon gefordert. Das 9. Jahrhundert löste dann die beiden Gewalten aus der realpolitischen Sphäre und stellte dafür die beiden Urstände, Priestertum und Laienschaft, an deren Spitze der König steht, hinein in die augustinische civitas Dei, in die Ecclesia universalis zu einem gemeinsamen Regiment dieses Gottesstaates. Der Priester aber erhielt den höheren moralischen Rang und ein Aufsichtsrecht über das Königtum, das seine Herrschaft als ein ministerium und officium aus Gottes Hand inne hatte, und den Priestern stand es zu, über die rechte Führung dieses Amtes zu wachen und der weltlichen Gewalt das Sittengesetz ihres Handelns vorzuschreiben. Wie nun die Kirche in dem Akt der Weihe und Salbung mehr und mehr die Vermittlung dieses Amtes in ihre Hand nahm, steigerte sich dieser moralische Vorrang zu einer höheren Würde des sacerdotium. Der Investiturstreit führte zu der Erkenntnis, daß ein gleichberechtigtes Nebeneinander unmöglich war, daß es sich in Wahrheit immer um die Vorherrschaft einer Gewalt über die andere handele. Gregor VII. erkämpfte zuerst diese Superiorität der geistlichen Gewalt, er stellte beide Ordnungen wieder hinein „in diese Welt" und forderte eine klare politische Vorherrschaft des sacerdotium. Er greift auch jene schon im 9. Jahrhundert nur angedeutete ethische

Wertung der beiden Gewalten wieder auf und benutzte sie zum Beweis des höheren Ranges der geistlichen Gewalt. Mit ihm verfolgt der größte Teil der gregorianischen Partei diese Superiorität des sacerdotium, während die kaiserliche Partei — an ihrer Spitze als ihr geistvollster Vertreter der Verfasser des Liber de unitate — den Standpunkt der gelasianischen Gleichordnung vertrat.[154] Die Theorie Gregors VII. spitzte Honorius von Autun zu einer klaren Suprematie der Kirche über den Staat zu, zu einem Verfügungsrecht des Papsttums über das Kaisertum und eröffnete damit der päpstlichen Universalhierokratie den Weg. Ganz vereinzelt und erst Jahrhunderte später sich auswirkend verfocht dagegen der Anonymus von York die Souveränität der Staatsgewalt, die er durch das Mysterium der Salbung der Gottheit verband und selbst vergöttlichte.

Der von Gelasius mit so unendlich feinem Sprachgefühl geschaffene auctoritas-potestas-Unterschied wurde von dem 9. Jahrhundert — wenn nicht dem sacerdotium auctoritas und potestas zugesprochen wurde[155] — entsprechend dem moralischen Vorrang des sacerdotium zu einer dignitas-potestas-Gegenüberstellung. Den Generationen des Investiturstreites schließlich war jedes Empfinden für diese sprachliche Unterscheidung verloren gegangen, beide Gewalten haben potestas oder auctoritas oder dignitas, sublimitas, honor. Die jeweilige Vorherrschaft wird mit anderen Argumenten als denen einer feingeschliffenen Sprachkultur bewiesen.

Immer aber wird das Problem Staat und Kirche lebendig bleiben, und jedes Jahrhundert muß neu um die Abgrenzung der Kompetenzen der beiden Gewalten ringen, jeder neue Kampf ist vor die Frage Gleichordnung oder Vorherrschaft gestellt, und selbst die Trennung von Staat und Kirche bringt keine Lösung, weil wir Menschen eben in jener doppelten Bindung stehen, die immer wieder fragen läßt nach dem, was des Kaisers und dem, was Gottes ist.

---

154. Anders Voosen, „Papauté et pouvoir civil“ Gembloux 1927.

155. Jonas v. Orléans, „De institutione regia“ II, Reviron S. 136. — Johann VIII. M.G. Epp. VII, Fragm. 6. — Gregor VII. M.G. Epp. sel. Reg. VI, 14; VI, 29 u. VII, 4.

Exkurs.

Bildervergleiche über das Verhältnis der beiden Gewalten.

Das Bedürfnis, das in Worten nicht Faßbare unter einem Bilde auszudrücken, ist die Grundlage des mittelalterlichen Symbolismus, der Dinge des Glaubens, des Rechtes oder des täglichen Lebens ebenso unter Bildervergleichen zu sagen bestrebt war wie politische Verhältnisse etwa das zwischen regnum und sacerdotium.

Es zeigt sich auch hierbei, wie die Entwicklung von der Betonung des Zusammenwirkens der geistlichen und weltlichen Gewalt allmählich fortschreitet zur Auswahl von Bildern, die den Vorrang des sacerdotium betonen, oder die alten Bilder der Gleichordnung umgewandelt werden zu einer Überordnung der geistlichen und einer Abhängigkeit der weltlichen Gewalt.

Den stärksten Ausdruck findet diese Wandlung in der Zweischwertertheorie.[1] Alkuin benutzt zuerst das Bild von den beiden Schwertern, ohne schon den später damit verbundenen Gedanken an weltliche und geistliche Gewalt auszudrücken: das eine Schwert bedeutet das Wort Gottes, das er mit der Seele vergleicht, das andere Schwert schafft Rache für das Unrecht und wird dem Körper gleichgesetzt.[2] Eine neue Idee ist schon vorgeahnt, die der priesterlichen Autorität die Verkündigung der Lehre und der königlichen Gewalt die Wahrung der Gesetze und die Rechtsprechung in dem doppelten Weltregiment zuerteilt. In einem anderen Brief Alkuins werden die beiden Schwerten zum ersten Mal als Symbole der

---

1. Vgl. v. Posadowsky-Wehner, „De duobus gladiis“ Diss. Brsl. 1862; Eichmann, „Acht u. Bann i. Reichsrecht d. MA.“ i. 6. Heft d. Görresges. Sekt. 7, Rechts- u. Sozialwiss., Paderb. 1909; Le Cler, „L'argument des deux glaives“ i. Recherches d. sciences rel. 21, 1931, S. 299 ff.

2. M.G. Epp. IV, 205 ff. an Karl d. Gr.

doppelten Autorität aufgefaßt.[3] Getreu der karolingischen theokratischen Auffassung des rex et sacerdos wird Karl d. Gr. mit beiden Schwertern „von der göttlichen Gewalt" bewaffnet.[4] Die Exegeten des 9. Jahrhunderts übernahmen nicht diese letzte Deutung Alkuins, sondern griffen zurück auf alte Anschauungen, die beiden Schwerter mit dem alten und neuen Testament zu vergleichen, so Walafried Strabo,[5] Angelomus[6] und Hrabanus Maurus.[7] Ratbertus Paschasius sieht die Schwerter als Symbol für Gottes Wort, das sich gegen die Sünder und gegen diejenigen wendet, die nicht Buße tun.[8] An einer anderen Stelle[9] übernimmt er jedoch die erste Deutung Alkuins, die eine Kompetenzenscheidung der beiden Gewalten vorausahnte. Druthmar von Corbie[10] schließlich sieht die beiden Schwerter als Symbole apostolischer Tugenden. Die Kurie selbst benutzte bis zu Gregor VII. das Bild des Schwertes für ihre kirchliche Strafgewalt,[11] die Verhängung des Anathems, ohne das Schwert zum Symbol der geistlichen Gewalt zu machen und eine Parallele zur weltlichen Gewalt zu ziehen. Einmal beansprucht Nikolaus I. allerdings auch das materielle Schwert neben dem geistlichen des Wortes Gottes für den heiligen Petrus,[12] aber er scheint

---

3. M.G. Epp. IV, 282 .. His duobus gladiis vestram venerandam excellentiam dextra levaque divina armavit potestas, in quibus victor laudabilis et triumphator gloriosus existis ...

4. Nur das materielle Schwert wird dem Kaiser zugesprochen in einem Diplom Karls d. Gr. für Neustadt (M.G. D. Carol. I, 423), doch hat dies hier für die Zweischwertertheorie keine Bedeutung, da es sich um eine Fälschung des 12. Jhd.s handelt, in der diese Version der Theorie voll ausgebaut ist.

5. Migne P.L. 114, 340.

6. M.G. Epp. V, 629.

7. Migne P.L. 111, 538 A.

8. Migne P.L. 120, 431 A.

9. Migne P.L. 120, 916 D.

10. Migne P.L. 106, 1514 BC.

11. Nikolaus I.: M.G. Epp. VI, 327, 333, 483, 641 u. 664. In zwei wahrscheinlich gefälschten Briefen M.G. Epp. VI, 674 u. 677 in Anlehnung an Alkuins potestas-Unterscheidung hat das geistliche Schwert der Kirche lebenspendende Kraft und tötet nicht. -- Im Sinn kirchlicher Strafgewalt wieder: Johann VIII. M.G. Epp. VII, n. 239; Gregor VII. Reg. II, 31; V, 5; VI, 14, 17 a, 26; VII, 4; VIII, 3, 12, 13. Ebenso auch Gerbert Havet S. 190, ep. 199; S. 191, ep. 201.

12. M.G. Epp. VI, 641.

damit noch keine Folgerungen einer weltlichen Gewalt für die Kirche zu ziehen, da ja der Gebrauch des materiellen Schwertes, mit dem Petrus dem Malchus das Ohr abschlug, vom Herrn selbst verboten wurde. Von staatlicher Seite wurde zuerst das Bild beider Schwerter als Symbol weltlicher und geistlicher Gewalt im Sinn einer Gleichordnung und notwendigen, einträchtigen Zusammenarbeit von regnum und sacerdotium benutzt. Im 10. Jahrhundert erteilt König Edgar von England der weltlichen Gewalt das Schwert des Konstantin, der geistlichen das Schwert Petri.[13] Aber gewiß lag hier schon eine Schwäche der weltlichen Gewalt von Anfang an einbeschlossen, denn die Kirche konnte jederzeit daraus folgern, daß Petrus, der Apostelfürst, sein Schwert vom Herrn erhalten habe, Konstantin, der Heide, aber erst durch Vermittlung der Kirche. Der Theorie der Überordnung des geistlichen Schwertes war also von Anbeginn der Weg geöffnet. Im Sinn einer Kompetenzenabgrenzung der beiden zum gemeinsamen Weltregiment bestimmten Gewalten sah auch Leo von Vercelli[14] die beiden Schwerter verteilt: das regnum trägt das Schwert zur Bestrafung der Sünder, die geistliche Gewalt wirkt durch das Wort Gottes. Für Petrus Damiani[15] hatte der Herr die beiden Schwerter als Symbole des geistlichen und weltlichen Kondominiums eingesetzt, die sich gegenseitig Ehre zu erweisen hätten und in glücklichem Bund sich ergänzen sollten. Heinrich IV.[16] benutzte zuerst das Symbol der beiden Schwerter zur Unterscheidung der Gewalten von einander,

---

13. Hefele, „Konziliengeschichte" IV, 2, 630 u. Harduin Conc. VI, 1, 675 ... Ego Constantini, vos Petri gladium habetis in manibus. Iungamus dexteras. Gladium gladio copulemus.

14. Versus de Gregorio et Ottone i. Schramm „Renovatio" Texte S. 62 ff.
Vers 18 ... Ad vindictam peccantium fert invictum gladium ...
Vers 33 ... Ut unus ferro vigeat, alter verbo tinniat ...

15. Migne P.L. 144, 900, Sermo 69 ... Felix, si gladium regni cum gladio iungat sacerdotii, ut gladius sacerdotis mitiget gladium regis, et gladius regis gladium accuat sacerdotis. Isti sunt duo gladii, de quibus in Domini passione legitur: „Ecce gladii duo hic", et respondetur a Domino: „sufficit". Tunc enim regnum provehitur, sacerdotium dilatatur, honoratur utrumque, cum a Domino praetaxata felici confoederatione iunguntur ...

16. Jaffé, Bibl. rer. Germ. V, 107 ... Sicut ipse Dominus salvator in passione sua de duorum gladiorum sufficientia typice intelligi innuit. Cui cum diceretur: „Domine, ecce duo gladii hic" respondit „satis est", significans

nicht mehr auf die Einheit und das Zusammenwirken kam es ihm an sondern auf die Abgrenzung ihrer Aufgaben von einander. Weiter aber berief er sich auf die Gottgesetztheit beider Schwerter zum Beweis, daß die weltliche Gewalt also nach Gottes Willen völlig gleichwertig und unabhängig neben der geistlichen ihr eigentümliches Recht habe.[17] Die Publizisten des Investiturstreites griffen diese kaiserliche Deutung des Lukaswortes auf und wendeten sie je nach ihrer Parteihaltung, entweder als Symbol der Einheit und des gemeinsamen Weltregiments, wie noch Petrus Damiani dieses Bild verstanden hatte: so Placidus von Nonantula,[18] der verlangt, daß das materielle Schwert in der Kirche durchsetzt, was dem geistlichen Schwert zu erreichen unmöglich ist. In gemeinsamer Verteidigung der Belange der Kirche will auch Gottfried von Vendôme[19] und der Dichter von De anulo et baculo[20] die beiden Schwerter zusammenwirken sehen, das eine die Kirche nach innen schützend, das andere gegen äußere Feinde vorgehend. Schließlich vertritt

---

hac sufficienti dualitate, spiritualem et carnalem gladium in ecclesia esse gerendum ...

17. Jaffé, Bibl. rer. Germ. V, 500 ... Deus non unum sed duos gladios satis esse dicit. Ipse vero unum fieri intendit; dum nos destituere contendit, quem Deus quamvis indignum ab ipsis cunabulis regem ordinavit ...

18. M.G. L.d.l. II, 585 ... Canonicam itaque electionem religiosus et pius imperator firmare in tantum debet, ut, si quis contra eam aliquid temptaverit, etiam gladio materiali persequendum putet. Quod faciens officium suum rite implebit. Ideo enim eius gladius in ecclesia permissus est esse, ut qui gladium spiritualem non timent timore materialis gladii ad iustitiam revocentur. Ideo et Dominus apostolis duos gladios se habere dicentibus ait: „Satis est; id est sufficit vobis, asserere iustitiam spirituali et materiali gladio ...

19. M.G. L.d.l. II, 692 ... Voluit bonus dominus et magister noster Christus spiritualem gladium et materialem esse in defensione ecclesiae. Quod si alter ab altero retunditur, hoc fit contra illius voluntatem ...

20. M.G. L.d.l. III, 725 Vers 33 ff. u. 43 ff.

Sacra duos memorat gladios scriptura fuisse
Discipulos domini quos ipsa refert habuisse.
Symonis est unus, quem papa videtur habere,
Commissae plebis vitium resecando severe.
Qui superest, gladium rex debet iure tenere,
Ut feriat, quos ecclesiae videt ipse nocere.

V. 43 Papa tenet gladium vel praesul spiritualem;
Rex etiam gladium portat, sed materialem.
Papa tenet gladium, conservet ut interiora;
Rexque tenet gladium, tueatur ut exteriora.

den gleichen Gedanken der Anonymus des Liber de investitura,[21] der gladius regalis und stola Petri als die beiden Cherubim sieht, die in wechselseitiger Hilfe das Volk regieren sollen. — Im Sinn einer Kompetenzenscheidung mit zwei völlig selbständigen Sphären benutzen Deusdedit,[22] Anselm von Laon,[23] Hildebert von Lavardin[24] und Honorius von Autun[25] das Bild der beiden Schwerter. Die geistliche Gewalt soll durch das Wort Gottes, die Verkündung der Lehre nur in der religiösen Sphäre wirken, dem materiellen Schwert wird das Heer- und Richteramt im Dienst der Kirche zugesprochen. — Eine rein symbolische Erklärung findet in dieser Zeit schwerster Kämpfe zwischen regnum und sacerdotium allein Sigebert von Gembloux,[26] der die beiden Schwerter rein spirituell deutet als das Wort Gottes und die Krone des Martyriums, die zur Ertötung der Sünden eingesetzt ist. — Aber wie der Investiturstreit gezeigt hatte, daß das alte Ideal der Gleichordnung nicht mehr aufrecht zu erhalten war, daß es nur eine Überordnung und Vorherrschaft einer Gewalt über die andere geben könne, so wurde auch die Zweischwertertheorie entsprechend umgebildet: Hugo von St. Victor[27] und Bernhard von Clairvaux[28] geben erstmalig dem heiligen Petrus

---

21. M.G. L.d.l. II, 499 ... ut gladius regalis et stola Petri sibi invicem subveniant quasi duo cherubim conversis vultibus respicientia in propiciatorium ...

22. M.G. L.d.l. II, 300 ... Regis enim officium est paci regni providere et sacerdotem ad predicta omnia adiuvare, eique resistentes opprimere, ut eum rex terreat vel puniat ferro, qui sacerdotis non corrigitur verbo. Pugnet sacerdos iuxta apostolum gladio verbi ... Pugnet rex gladio materiali, quoniam Domini minister est et vindex in iram his, qui male agunt. Cum itaque uterque alterius officio indigeat valde, neuter alterius officium praesumat, ne quod ab altero aedificatur ab altero destruatur ...

23. Migne P.L. 162, 1476.

24. Migne P.L. 171, 227.

25. M.G. L.d.l. III, 75.

26. M.G. L.d.l. II, 452.

27. Migne P.L. 177, 819 CD.

28. Migne P.L. 182, 463/464 ... Exserendus est nunc uterque gladius in passione domini, Christo denuo patiente, ubi et altera vice passus est. Per quem autem nisi per vos? Petri uterque est, alter suo nutu, alter sua manu, quoties necesse est, evaginandus ... S. 776 C ... Uterque ergo ecclesiae et spiritualis scilicet gladius, et materialis; sed is quidem pro ecclesia, ille vero et ab ecclesia exserendus: ille sacerdotis, is militis manu, sed sane ad nutum sacerdotis et iussum imperatoris ...

beide Schwerter in die Hand. Ist bei Hugo die Deutung dieser beiden Schwerter noch symbolisch, so zeigt doch schon das Faktum, der geistlichen Gewalt beide zuzuerkennen, die völlig veränderte Position. Die eindeutige Zuerteilung beider Schwerter an die geistliche Gewalt durch den heiligen Bernhard eröffnet einer neuen Deutung und Haltung den Weg. Alle folgenden Jahrhunderte fußen auf dieser Anschauung.[29] Der Papst hat beide Schwerter, die plenitudo potestatis, er erteilt dem König das materielle Schwert — damit die weltliche Gewalt überhaupt — zum Kampf für die Kirche. Damit besitzt er alle weltliche Macht und wird mehr und mehr zu einem weltlichen Souverän. Das Schwert verliert die symbolische Deutung und seine Übergabe wird zu einer rechtlichen Handlung der Lehnsnahme, der Kaiser wird Vasall und Minister der Kurie. — Wieder nimmt hier der Anonymus von York[30] eine völlige Ausnahmestellung ein. Sahen bisher alle mittelalterlichen Publizisten beide Schwerter innerhalb der Kirche wirksam, so lehnt das der Anonymus ab. Durch die Einschiebung des Satzes, „wer ein Schwert empfängt, wird durch das Schwert sterben", beweist er, daß es nicht Gottes Wille sein kann, daß in seiner Kirche jemand durch das Schwert sterben soll. Wenn er dem Königtum — getreu seiner Theorie der Überordnung der weltlichen Gewalt — beide Schwerter zuerkennt, so erhält es mit dem materiellen Schwert die Aufgabe, die Gerechtigkeit nach außen zu verteidigen, aber durch das andere Schwert des Sakramentes die lebendige Kraft des heiligen Geistes, der das Leben erweckt. Die Zweischwertertheorie des Anonymus ist im Mittelalter ohne jeden Widerhall geblieben und als die Zeit kam, der weltlichen Gewalt die plenitudo potestatis auf einer neuen Grundlage aufzubauen, griff man nicht mehr zum Bild der beiden Schwerter zurück.

---

29. Z. B. Johann v. Salisbury, Alanus, Laurentius v. Spanien, Tancred u. Johann Teutonicus.

30. M.G. L.d.l. III, 677/78 .. Gladius etenim iste duplex est. Alius enim est in materia, alius in sacramento. In materia corpus, in virtute spiritus est et anathematis ministerium obtinet. Unde merito dici potest: „Ecce gladii duo hic" et responderi „satis est" ... S. 674 ... Gladius quippe eorum etsi per materiam corporeus est, sed per virtutem sacramenti spiritus sanctus est, ut quos materia corporis per iustitiam exterius interficit, sacramenti virtus per spiritum sanctum interius vivificet ... u. vgl. Boehmer S. 474/475.

Hatte dieses Bild allein eine Gleichordnung beider Gewalten zugelassen, so liegt in allen folgenden schon der höhere Rang der geistlichen Gewalt in der Auswahl der Bilder einbeschlossen.

Nikolaus I. benutzte zum ersten Mal das Zweilichtergleichnis in einem Brief an Wenilo von Sens,[31] in dem der apostolische Stuhl mit der Sonne gleichgesetzt wird. Auch Leo von Vercelli[32] vergleicht regnum und sacerdotium mit den beiden Himmelsleuchten, die gemeinsam die Welt und die Finsternis erhellen sollen. Auch hier wird die geistliche Gewalt natürlich der Sonne gleichgesetzt und somit schon ein Vorrang geschaffen. Gregor VII.[33] greift dieses Bild in seinem Brief an Wilhelm von England auf, jedoch wird gerade in diesem Schreiben weniger eine Superiorität der geistlichen Gewalt betont als vielmehr das notwendige Zusammenwirken der beiden großen Weltordnungen, die alle anderen Lichter überstrahlen. Schon Humbert[34] hatte das Sonne-Mond-Bild benutzt, um den Vorrang des sacerdotium zu beweisen, in diesem Sinn übernahmen es die folgenden Jahrhunderte, und besonders Innozenz III. baute es in dem hierokratischen Sinn aus, daß der Mond sein Licht erst von der Sonne erhielte, die weltliche Gewalt also ihre Macht erst vom Papst.

Schon Ambrosius von Mailand belegte den höheren Wert des Priestertums durch den stärkeren Glanz des Goldes vor der Stumpfheit des Bleis. Dieser Vergleich ging ohne Wort- und Sinnver-

---

31. M.G. Epp. VI, 103 ... quem (scl. sedem apost.). Dei filius in sancta ecclesia sua tamquam luminare maius in caelo constituit ... Nach Hauck „Gedanke d. päpstl. Weltherrschaft“ S. 22 ist dieses die erste Anwendung im Mittelalter.

32. Versus de Gregorio et Ottone Vers 31/32. Schramm l. c. Texte S. 64.
Vos duo luminaria per terrarum spacia
Illustrate ecclesias, effugate tenebras.

33. M.G. Epp. sel. Reg. VII, 25 ... Sicut enim ad mundi pulchritudinem oculis carneis diversis temporibus repraesentandam solem et lunam omnibus aliis eminentiora disposuit luminaria ...

34. M.G. L.d.l. I, 225 ... Et quia vicissitudo est omnium rerum sub sole, ut aliquando proficiant, aliquando deficiant, secundum exteriorem profectum aut defectum ecclesiasticae causae meritum et potentiam sacerdotalis dignitatis aestimant, ut modo ei velut lunae solem saeculares potestates praeponant, ... modo quod tamen rarissime fit in solo filiatonis nomine velut filium patri supponant ...

änderung auf die Publizisten des Investiturstreits über. Schon im 10. Jahrhundert führte es Gerbert[35] als Papst Sylvester II. in einem ausführlichen Schreiben an seine Bischöfe an, Gregor VII. benutzte es als Beleg der Superiorität der geistlichen Gewalt gegenüber Hermann von Metz[36] und Wilhelm dem Eroberer,[37] und in der Publizistik griff der Liber canonum[38] auf dieses alte Bild der Überordnung des Geistlichen über das Weltliche zurück.

Der Vergleich der Kirche oder der gesamten Menschheitsordnung mit dem mystischen Leib Christi ist Allgemeingut des Mittelalters. Die Ausdeutung der Glieder und Organe dieses Körpers bei Beginn des Investiturstreites ist neu und wird zum ersten Mal von Humbert durchgeführt.[39] Die Augen als der wertvollste und komplizierteste Teil des Körpers bedeuten den geistlichen Stand. Das regnum, das die Verteidigung der Kirche zu übernehmen hat, wird durch die Brust und die Arme dargestellt. Ebenso finden sich Ausdeutungen für den Laienstand, kirchliche Besitzungen usf. durch andere Körperteile. Auch Gregor VII. nimmt das Bild von den Augen[40] auf, aber beansprucht sie nicht wie Humbert allein für die geistliche Gewalt, sondern als Symbol der Einheit von regnum und sacerdotium.[41]

Schon in den frühen nachchristlichen Jahrhunderten wird die Seelsorge als ureigenste Aufgabe dem Priestertum, die Sorge für die Körper der weltlichen Gewalt vorbehalten. Das führte bald zu einem klaren Vorranganspruch des sacerdotium. Wie das Mittelalter in seiner metaphysischen Haltung in allen Fragen dem Spirituellen vor der realen Körperlichkeit die Vorherrschaft zuerkannte,

---

35. Migne P.L. 139, 170 C.
36. M.G. Epp. sel. Reg. Greg. IV, 2.
37. M.G. Epp. sel. Reg. Greg. IV, 37.
38. M.G. L.d.l. I, 492.
39. M.G. L.d.l. I, 235 ... Est enim clericalis ordo in ecclesia praecipuus tanquam in capite oculi ... Est et laicalis potestas tanquam pectus et brachia ad oboediendum et defendendum ...
40. M.G. Epp. sel. Reg. Greg. I, 19 ... ut sacerdotium et imperium in unitate concordiae coniungantur. Nam sicut duobus oculis humanum corpus temporali lumine regitur, ita his duabus dignitatibus in pura religione concordantibus corpus ecclesiae spirituali lumine regi et illuminari probatur ...
41. So auch an Wilhelm v. England Reg. VII, 25 in Verbindung mit dem Sonne-Mond-Gleichnis.

so konnte es nicht ausbleiben, daß bei einer Gleichsetzung der geistlichen Gewalt mit der Seele, der weltlichen mit dem Körper dieser Vorrang für die Kirche entschieden wurde. Alkuin vergleicht die beiden von Gott gesetzten Schwerter mit dem Körper und der Seele,[42] jedem ist nach Gottes Willen ein eigentümlicher Aufgabenkreis gegeben, in dem beide durch ein und denselben Glauben wirken sollen. Der Seele fällt dabei die Sphäre des Glaubens zu, dem Körper das Wirken nach außen durch die handelnde Tat.[43] Es ist die gleiche Gesinnung, die sich in Alkuins Scheidung der potestas saecularis und potestas spiritualis fand, Seele und Körper haben ihre getrennten Wirkungsgebiete, eine Überordnung der Seele kommt noch nicht zum Ausdruck. Diesen höheren Wert der Seele, die dem Göttlichen verbunden einen ewigen Besitz erwirbt, stellt zuerst Jonas von Orléans auf.[44] Leo von Vercelli[45] greift ganz in der Anschauung des einheitlichen Zusammenwirkens von regnum und sacerdotium auf die frühe Scheidung der Aufgabengebiete zurück, die dem Papst in dem gemeinsamen Weltregiment die Seelsorge, dem Kaisertum die Sorge für die Körper zuerteilt. Hatten sich bisher die Aufgabengebiete beider Gewalten jeweils auf Spirituelles und Körperliches erstreckt, so setzte der Investiturstreit regnum und sacerdotium selbst mit Körper und Seele gleich und verschob damit erst das Gleichgewicht völlig zu Gunsten der geistlichen Gewalt. So betont Humbert[46] die Superiorität des sacerdo-

---

42. M.G. Epp. IV, 207 ... duo gladii sunt corpus et anima, in quibus unusquisque secundum sibi a Deo datam gratiam in domini Dei voluntate proeliare debet. Et satis erit voluntati Dei, si corpore et anima illius implebuntur praecepta ...

43. M.G. Epp. IV, 208 ... Diximus duos gladios corpus et animam significare. Quae ambo per unam fidem operari debent; ut fides, quae in anima latet, foras per corpus ostendatur in opere .. Possunt quoque non inconvenienter duo gladii fides et opus intellegi, illa in corde latens, istud in facto in palam procedens. ... quia fides animae est, opus vero corporis.

44. Reviron S. 129 ... Primum ut quotidie unusquisque potius animae quam corpori consulat, animae suae quidem et ut ita dixerim magnum pecculiare adquirat, quod in aeternum possideat ...

45. Versus de Greg. et Ott. Vers 15, 17, Schramm l. c. Texte S. 63:
Papst: ... iugas solvis animas
Kaiser: qui secundum apostolum curam habet corporum ...

46. M.G. L.d.l. I, 225.

tium aus dem Körper-Seele-Vergleich, Placidus von Nonantula[47] und Honorius von Autun[48] erweisen den höheren Wert der Seele aus ihrer den Körper belebenden Kraft. Placidus zieht daraus die Folgerung, daß durch den heiligen Geist auch der materielle Besitz der Kirche geheiligt werde und ihr daher mit Recht zustehe. Auch Ivo von Chartres[49] kämpft für die Vorherrschaft der Kirche, denn so wie die Sinne dem Verstand unterworfen sind und der Körper von der Seele beherrscht wird, so soll auch die irdische Gewalt von der kirchlichen Lehre erzogen und regiert werden. Hugo von St. Victor,[50] Johann von Salisbury[51] und alle späteren kurialen Publizisten greifen diesen Gedanken der Herrschaft der geistlichen Gewalt über den Staat unter dem Seele-Körper-Bild in der gleichen Form auf.

Die Gegenüberstellung von regnum und sacerdotium knüpfte man an bestimmte Figuren des alten und neuen Testamentes, in deren Auswahl schon der Vorrang der geistlichen Gewalt betont wurde. Führte das 9. Jahrhundert mit Vorliebe die Gestalten von Cain als Vertreter der weltlichen und Abel als dem Urbild der geistlichen Gewalt an,[52] so baute Honorius von Autun ein festes System aus und weist in immer neuen Gegenüberstellungen von Cain und Abel[53] durch das ganze alte Testament bis auf Christus den höheren Wert des sacerdotium nach.

Zwar ist die Verwendung der konstantinischen Schenkung[54] nicht unter die Bildervergleiche zu rechnen, doch spiegelt sich in ihr das Verhältnis von regnum und sacerdotium ebenso wie in den Bildern wider. Erst im Investiturstreit benutzte man dieses Dokument, um damit die Superiorität der geistlichen Gewalt zu beweisen. In den Zeiten der Gleichordnung und der

---

47. M.G. L.d.l. II, 605.
48. M.G. L.d.l. III, 72.
49. Migne P.L. 162, 125 A.
50. De sacramentis fidei lib. II, c. 4.
51. Policraticus V, 2.
52. So Agobard Migne P.L. 104, 127 ff., Hinkmar v. Reims Migne P.L. 125 u. 126 häufiger.
53. M.G. L.d.l. III, 65 ff.
54. Vgl. G. Laehr, „D. konst. Schenkung i. d. abdl. Literatur" Bln. Diss. 1926, Heft 166 d. Hist. Studien; Sägmüller i. Theol. Quartalschrift 84, 1902, S. 89 ff.

strengen Abgrenzung der Kompetenzen konnte diese Theorie einer Vereinigung höchster geistlicher und weltlicher Gewalt in der Hand des Papstes keinen Widerhall finden,[55] aber nun, da die Suprematie des sacerdotium erstritten, berief man sich auf diese geschickte Fälschung. Hatte doch angeblich Konstantin geboten, dem Papst kaiserliche Ehren zu erweisen und den Sitz des heiligen Petrus mehr zu erhöhen als den weltlichen Thron. Neben dem kaiserlichen Palast auf dem Lateran waren dem Papst vom Kaiser Krone[56] und Phrygium, Purpurkleider und alle kaiserlichen Machtinsignien zuerkannt worden. Und nicht nur dem Papst allein sondern dem römischen Klerus war erlaubt worden, die Rangabzeichen kaiserlicher Beamten zu tragen. In der großen Landschenkung des weströmischen Reiches mit der Stadt der universalen Kaisertradition und Apostelerinnerung Rom übergab der Kaiser Konstantin dem Papst weltliche Herrscherrechte, die von Anbeginn dem Papsttum den Vorrang zugestanden, in dessen Hand eben die Stadt doppelter universaler Tradition und Ansprüche lag. „Wo der Fürst der Priester und das Haupt der christlichen Religion vom himmlischen Kaiser eingesetzt ist, ist es nicht recht, daß dort der weltliche Kaiser Gewalt hat."[57] Hatte anfänglich die konstantinische Schenkung als Grundlage für neue territoriale Ansprüche dienen müssen, so wurden nun bei Beginn des großen Investiturkampfes beide Linien miteinander verbunden: 1. die Forderung weltlichen Besitzes für die Kurie, die sich in einer großzügigen Territorialpolitik unter Leo IX.,[58] Gregor VII.[59] und Urban II.[60] geltend machte, und

---

55. Damals wird die erste Kritik durch Otto III. laut: M.G. DO. III, 389.

56. Constitutum Constantini § 16, hrsg. v. Zeumer i. Festgabe f. R. v. Gneist 1888, S. 37 ff.

57. §§ 13 u. 14 ebendort; ... Ubi enim principatus sacerdotum et Christianae religionis caput ab imperatore coelesti constitutum est, iustum non est, ut illic imperator terrenus habeat potestatem ...

58. Benutzung des Const. Const. gegenüber Michael Caerullus, Mansi XIX, 642.

59. Versuche Gregors VII. eine teils geistliche, teils tatsächliche Lehnsherrschaft auszuüben: Reg. I, 7, 18a, 21a, 46; II, 13, 63, 74, 75; IV, 28; V, 4; VII, 25; VIII, 1a, b, c. Der Lehnseid Robert Guiskards (VIII, 1a) ist hierbei die einzige tatsächliche Lehnsnahme. Vgl. außerdem Lange, Diss. Grfsw. 1915 u. Meine, Diss. Grfsw. 1907.

60. Sicilia sacra III, 952 u. Italia sacra III, 369.

2. die Auswertung der Theorie vom römischen Primat und der universalen Gewalt des Papsttums gegenüber der weltlichen Gewalt. Aber die Kurie stellte sehr geschickt die göttliche Einsetzung des Petrus und den petrinischen Primat in den Vordergrund, nicht etwa wie im Constitutum Constantini die Einsetzung durch den Kaiser, die ja logischerweise eine Überordnung der weltlichen Gewalt gefolgert hätte. Diese Lücke spürten die kaiserlichen Parteigänger und leiteten hieraus wieder einen Beweis ihrer Theorie des höheren Wertes der weltlichen Gewalt ab. Petrus Damiani[61] läßt den Defensor der Kirche in seiner Disceptatio synodalis die konstantinische Schenkung als Beweis anführen, daß der Kaiser kein Recht über die Papstwahl habe, denn Konstantin habe den Papst zum Herrn über Rom gemacht. Humbert[62] und Gregor VII.[63] ziehen aus dem Constitutum die Folgerung, daß allein der Papst das Recht zur Investitur habe, dem das weströmische Reich mit allem Zins vom Kaiser Konstantin geschenkt sei, der damit zum Ausdruck bringen wollte, daß in der Kirche allein der Papst herrschen sollte. — Es war natürlich, daß gegen diese Folgerung aus der konstantinischen Schenkung, die das gesamte Eigenkirchenwesen und die Grundlagen der königlichen Gewalt antasteten, die Heinricianer Front machten und nun im Gegenteil behaupteten, das Kirchengut stamme erst von den Fürsten, also hätten sie auch ein Recht der Investitur;[64] die konstantinische Schenkung sei der Grund der Verweltlichung und Veräußerlichung der Kirche.[65] Hier wird dem Streben nach irdischem Besitz und weltlicher Gewalt das alte Armutsideal entgegengehalten. Gregor von Catina[66] aber steigerte die Anschauung der kaiserlichen Partei über das Constitutum Constantini bis zu dem Punkt, daß das Papsttum erst seine Autorität von der weltlichen Gewalt habe, daß der Kaiser Konstantin erst durch seine Schenkung der kaiserlichen Insignien das Papsttum investiert habe. — Dem treten Hugo Metellus,[67] Placidus von Nonantula[68] und Ho-

61. M.G. L.d.l. I, 80.
62. M.G. L.d.l. I, 207.
63. M.G. Const. I, 559 Eidesformel für Hermann v. Salm.
64. M.G. L.d.l. III Tractatus de investitura u. L.d.l. II, 486 Hugo v. Fleury.
65. M.G. L.d.l. I, 463 Wido v. Osnabrück.
66. M.G. L.d.l. II, 537.
67. M.G. L.d.l. III, 718/719.
68. M.G. L.d.l. II, 591, 613/614.

norius von Autun[69] entgegen. Hugo Metellus leitet aus der konstantinischen Schenkung, in der dem Papst vom Kaiser Konstantin das Schwert zuerteilt wäre, das Recht ab, den Kaiser durch die Schwertüberreichung in seine Macht einzuweisen. Placidus folgert aus der Schenkung die Berechtigung der Kirche zu weltlichem Besitz,[70] erst durch die Ehre der Kirche sei auch die Ehre der weltlichen Gewalt gemehrt worden, wie sich das an dem Sieg Konstantins über seine Feinde gezeigt habe. Gewiß hätte der heilige Sylvester niemals diese Schenkung angenommen, wenn er nicht gewußt hätte, daß er damit Gottes Willen erfüllte, denn das regnum terrenum muß seine Hauptaufgabe darin sehen, die Kirche mit Geschenken zu bereichern, zu schützen und zu verteidigen.[71] Honorius von Autun[72] geht in seiner Theorie wieder am weitesten: Konstantin habe seine Krone dem römischen Papst aufgesetzt, damit hinfort kein Kaiser mehr ohne Zustimmung des Papstes zum Imperium gelange. Was aber einmal Sylvester zugestanden sei, das gelte für alle seine Nachfolger auf dem apostolischen Stuhl. — Auch die Kanonisten benutzten die konstantinische Fälschung in reichem Maße, Anselm von Lucca, Deusdedit und Ivo von Chartres führen sie an.

War im Anfang des Investiturstreits die konstantinische Schenkung im wesentlichen zur Unterstützung des Kampfes um die Freiheit der Kirche von der Staatsgewalt benutzt worden,[73] so mußte sie gleich den übrigen Bildern am Ende dazu dienen, die Herrschaft der Kirche über den Staat unter Beweis zu stellen. Denn nun stammte alle kaiserliche Würde erst aus der Hand des Papstes, ihm stand die Wahl und Prüfung der Prätendenten für den Kaiserthron zu. Kaiserliche und priesterliche Gewalt zugleich waren in seiner Hand vereint und das gesamte Abendland sollte nur in dem Papstkaiser seinen universalen Herren erkennen.

---

69. M.G. L.d.l. III, 71.
70. M.G. L.d.l. II, 591.
71. M.G. L.d.l. II, 613/614.
72. M.G. L.d.l. III, 71.
73. So Damiani und Humbert.

Literatur.

Quellen:

Monumenta Germaniae Historica.
Auctores antiquissimi (Auct. ant.)
Scriptores (SS.)
Epistolae (Epp.)
Leges (Ll.)
Capitularia (Cap.)
Concilia (Conc.)
Constitutiones (Const.)
Poetae Latini (P.L.)
Diplomata (D.)
Libelli de lite (L.d.l.)

Migne: Patrologia Graeca (P.G.)
Patrologia Latina (P.L.)

Mansi: Concilia.

Thiel, Andreas: Epistolae Romanorum Pontificum Genuinae, I, Braunsberg, 1868.

Jaffé: Regesta Pontificum.

— Bibliotheca rerum Germanicarum, V.

Mühlbacher: Regesta Imperii I, ².

Roskovany: Monumenta Catholica pro independentia potestatis ecclesiasticae ab imperio civili. I—IV. Fünfkirchen, 1847.

Spicilegium Romanum, VIII: Sedulius Scotus, hrsg. v. A. Mai, Rom, 1842.

Augustinus: Civitas Dei.

Havet: Lettres de Gerbert, Paris 1889.

Darstellungen:

Barion: „Der kirchenrechtliche Charakter des Konzils von Frankfurt 794“ in Ztsch. d. Savigny-Stiftg., Kanon. Abt. 19, 1930.

v. Below: „Der deutsche Staat des Mittelalters“ I. Lpz. 1914.

Bernheim: „Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung“. Tüb. 1918.

— „Zur Geschichte des Wormser Konkordats“. Göttingen 1878.

Bloch: „Michelsberger Kaiserurkunden“ i. Neues Archiv 19, 1894.

— „Der Bischof Leo von Vercelli“ i. Neues Archiv 22, 1897.

Boehmer: „Kirche und Staat in England und der Normandie im 11. und 12. Jahrhundert". Lpz. 1899.
v. Borch: „Das Gottesgnadentum" i. Probleme d. Staats- und Kultursoziologie, hrsg. v. A. Weber. Heidelberg 1934, Bd. 9.
Ter Braak: „Kaiser Otto III.". Amsterdam 1928.
Brackmann: „Die Erneuerung der Kaiserwürde im Jahre 800" i. Geschichtliche Studien f. A. Hauck. Lpz. 1916.
— „Besprechung v. Caspar „Pippin und die römische Kirche" in Göttinger Gel. Anz. 1918, Bd. 180.
— „Die Ostpolitik Ottos des Großen" i. Hist. Ztsch. 134, 1926.
— „Heinrich IV. als Politiker beim Ausbruch des Investiturstreits" i. Sitz.Ber. d. Ak. d. Wiss. 1927.
— „Die Anfänge der Slawenmission und die Renovatio imperii im Jahre 800" i. Sitz.Ber. d. Ak. d. Wiss. 1931.
— „Der Römische Erneuerungsgedanke und seine Bedeutung für die Reichspolitik der deutschen Kaiserzeit" i. Sitz.Ber. d. Ak. d. Wiss. 1932.
— „Die Ursachen der geistigen und politischen Wandlung Europas im 11. und 12. Jahrhundert" in Histor. Ztschr. 149 (1934) S. 229—239.
Bryce: „The Holy Roman Empire". London 1902.
Buchner: „Die Grundlagen der Beziehungen zwischen Landeskirche und Thronfolge im Mittelalter" i. Festschrift f. Hertling. Kempten 1913.
— „Rom oder Reims Entstehungsort des Constitutum Constantini?" i. Ztsch. d. Görresges. 53, 1933.
— „Kaiser- und Königsmacher, Hauptwähler und Kurfürsten" i. Ztsch. d. Görresges. 55, 1935.
Burdach: „Vom Mittelalter zur Reformation" I. Bln. 1913.
Carlyle: „A History of Mediaeval political Theory in the West" I—IV, Edinburgh 1903—1922.
— „The Sources of Mediaeval political Theory in the West" i. American Hist. Rev. 1914, Bd. 19.
Cartellieri, A.: „Weltgeschichte als Machtgeschichte". Mchn.-Bln. 1927.
— „Die Weltstellung des Deutschen Reiches". Mchn./Bln. 1932.
Caspar: „Pippin und die römische Kirche". Bln. 1914.
— „Gregor VII. in seinen Briefen" i. Hist. Ztsch. 130, 1922.
— „Geschichte des Papsttums" I u. II. Tüb. 1929—1933.
— „Gregor II. und der Bilderstreit" i. Ztsch. f. Kirchengesch. 1933, Bd. 52.
— „Das Papsttum unter fränkischer Herrschaft", Nachgelassene Schriften i. Ztsch. f. Kirchengesch. 54, 1935.
Le Clerc: „L'argument des deux glaives" i. Recherches des Sciences relig. 1931.
Dannenbauer: „Besprechung von Heldmann" i. Ztsch. f. Kirchengesch. 49, 1930.
Dempf: „Sacrum Imperium". Mchn./Bln. 1929.
Dönitz: „Über den Ursprung und die Bedeutung des Anspruches der Päpste auf Approbation der deutschen Königswahlen". Diss. Halle 1891.
Dümmler: „Geschichte des ostfränkischen Reiches" I—III, 2. Aufl. Lpz. 1887.

Eichmann: „Acht und Bann im Reichsrecht des Mittelalters“. Paderborn 1909.
— „Das Exkommunikationsprivileg des deutschen Kaisers im Mittelalter“ i. Ztsch. d. Sav.-Stiftg. Kan. Abt. 1911, Bd. 1.
— „Die ordines der Kaiserkrönung“ i. Ztsch. d. Savigny-Stiftg., Bd. 33, 1912, Kan. Abt. Bd. 2.
— „Kirche und Staat“, Quellensammlung, Paderborn 1912/14, 2 Bde.
— „Die Kaisersalbung“ i. Festsch. f. Hertling. Kempten 1913.
— „Die Adoption des deutschen Königs durch den Papst“ i. Ztsch. d. Sav.-Stiftg. Germ. Abt. 1916, Bd. 37.
— „Die römischen Eide der deutschen Könige“ i. Ztsch. d. Sav.-Stiftg. Kan. Abt. 1916, Bd. 6.
— „Die sogen. römische Königskrönungsformel“ i. Hist. Jahrb. 1925.
— „Die Königs- und Bischofsweihe“ i. Sitz.-Ber. d. bayr. Ak. d. Wiss. 1928, Phil.-Hist. Kl.
v. Eicken: „Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung“. Stuttg. 1887.
Faulhaber: „Der Reichseinheitsgedanke in der Literatur der Karolingerzeit bis zum Vertrag von Verdun“, Berl. Diss. 1931.
Fliche: „Les théories germaniques de la souverainité“ i. Rev. hist. 1917, Bd. 125.
— „La réforme Grégorienne“. Löwen 1924/25, 2 Bde.
Funk: „Der fragliche Anonymus von York“ i. Ztsch. d. Görresges. 1935, Bd. 55.
Gasquet: „L'empire byzantin et la monarchie francque“. Paris 1888.
Gelzer: „Das Verhältnis von Staat und Kirche in Byzanz“ i. Hist. Ztsch. 86.
Gierke: „Das deutsche Genossenschaftsrecht“. Bln. 1868—1881, 3 Bde.
Giesebrecht: „Geschichte der deutschen Kaiserzeit“. Braunschweig 1860. 3 Bde.
Greinacher: „Die Anschauungen des Papstes Nikolaus' I. über das Verhältnis von Staat und Kirche“. Bln./Lpz. 1909.
Günter: „Die Krönungseide der deutschen Kaiser im Mittelalter“ i. Festsch. f. Dietr. Schäfer. Jena 1915.
— „Das werdende Deutschtum und Rom“. Mchn. 1934.
— „Die Bischöfe und die deutsche Einheit im Hochmittelalter“ i. Ztsch. d. Görresges. 1935, Bd. 55.
Haase: „Die Königskrönung in Oberitalien und die eiserne Krone“. Straßb. Diss. 1901.
Haller: „Die Karolinger und das Papsttum“ i. Hist. Ztsch. 108, 1912.
— „Gregor VII. und Innozenz III.“ i. Meister d. Politik I, 1922, 1. Aufl.
— „Epochen der deutschen Geschichte“. Stuttg./Bln. 1928, 2. Aufl.
— „Das Papsttum“. Stuttg./Bln. 1934.
Hampe: „Hadrians I. Verteidigung der 2. Nicänischen Synode gegen d. Angriffe Karls d. Gr.“ i. Neues Archiv 21, 1896.
— „Deutsche Kaisergeschichte in der Zeit der Salier und Staufer“. Lpz. 1912.
— „Herrschergestalten des deutschen Mittelalters“. Lpz. 1933, 2. Aufl.

Hauck: „Der Gedanke der päpstlichen Weltherrschaft bis auf Bonifaz VIII.". Lpz. Reformationsrede 1904.
— „Deutschland und die päpstliche Weltherrschaft". Lpz. 1910.
— Kirchengeschichte Deutschlands". Lpz. 1912, Bd. II u. III.
Hefele: „Konziliengeschichte". Freiburg 1873—1890.
Heinze: „Auctoritas" i. Hermes 60, 1925.
Hellmann: „Pseudocyprianus" i. Texte u. Untersuchungen z. Geschichte d. altchristl. Literatur, 3. Reihe, 4. Bd., 1. Heft 1910.
Hergenröther: „Katholische Kirche und christlicher Staat". Freiburg 1872.
Hinschius: „Decretales Pseudoisidorianae". Lpz. 1863.
Hirsch, F.: „Die Schenkung Kaiser Karls des Kahlen für Papst Johann VIII. und der Libellus de imperatoria potestate" i. Forschg. d. deutschen Geschichte 20, 1880.
Hirsch, H.: „Der mittelalterliche Kaisergedanke in den liturgischen Gebeten" i. Mitt. d. Inst. f. öst. Gesch.-Forschg., Bd. 44, 1930.
Hoechstetter: „Karl der Große König, Patrizius und Kaiser als Rector ecclesiae". Mchn. Diss. 1934.
Jung: „Über den sogen. Libellus de imperatoria potestate in Urbe Romana" i. Forschg. d. dtsch. Gesch., Bd. 14, 1874.
Kampers: „Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage". Mchn. 1896.
— „Die Grundlagen der mittelalterlichen Kultur und Weltanschauung". Mainz 1910.
— „Werdegang der abendländischen Kaisermystik". Bln. 1924.
— „Rex et sacerdos" i. Hist. Jahrb. 45, 1925.
Kern: „Gottesgnadentum und Widerstandsrecht". Lpz. 1914.
— „Der Rex und sacerdos in bildlicher Darstellung" i. Festsch. f. D. Schäfer, Jena 1915.
Kirchberg: „Kaiseridee und Mission unter den Sachsenkaisern und den ersten Saliern von Otto I. bis Heinrich III." Bln. 1934, Hist. Studien, Heft 259.
Kißling: „Das Verhältnis von regnum und sacerdotium von Leo dem Großen bis zu Gelasius I." 38. Heft d. Görresges. Paderborn 1920.
Kittel: „Die Staatsauffassung der kirchlichen Reformpartei im Zeitalter Gregors VII." Masch.-Diss. Bln. 1925.
Knauer: „Karls des Kahlen Kaiserkrönung und seine Schenkung an die römische Kurie". Lpz. Diss. 1909.
Knop: „Die Libri Carolini und die Epistola Hadriani Papae". Diss. Greifsw. 1914.
Köhler: „Die Entstehung des Problems Staat und Kirche." Tüb./Lpz. 1903.
Laehr: „Die konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des Mittelalters". Bln. 1926, Hist. Studien 166.
Lange: „Das Staatensystem Gregors VII. auf Grund des Augustinischen Begriffs von der libertas ecclesiae". Diss. Greifsw. 1915.
Langen: „Geschichte der römischen Kirche". Bonn 1892/93.
Lapôtre: „Jean VIII. et le saint-siège". Paris 1890.

Levillain: „Le sacre de Charles le Chauve à Orléans“ i. Bibl. de l'école des Chartes 1903.
Lilienfein: „Die Anschauungen von Staat und Kirche im Reiche der Karolinger“. Heidelberg 1902.
Lux: „Papst Sylvesters II. Einfluß auf die Politik Kaiser Ottos III.“ Breslau 1898.
Maaßen: „Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts im Abendland“ I. Graz 1870.
Martens: „Das Leben und Wirken Gregors VII.“. 2 Bde. Lpz. 1894.
Meine: „Gregors VII. Auffassung vom Fürstenamte“. Diss. Greifsw. 1907.
Merkert: „Kirche und Staat im Zeitalter der Ottonen“. Diss. Breslau 1905.
Mirbt: „Die Publizistik im Zeitalter Gregors“. Lpz. 1894.
— „Die Stellung Augustins in der Publizistik“. Lpz. 1888.
Morin: „Un receuil gallican inédit de bénédictions épiscopales“ i. Rev. Bénédictine 29, 1912.
Müller, K.: „Kirchengeschichte“. Freiburg 1892.
Norden, W.: „Erzbischof Friedrich von Mainz und Otto der Große“. Bln. 1912.
Ohr: „Der karolingische Gottesstaat in Theorie und Praxis“. Diss. Lpz. 1902.
Oppermann: „Der fränkische Staatsgedanke und die Aachener Königskrönung im Mittelalter“. Lpz./Mchn. 1929.
Perels: „Die Briefe Nikolaus' I.“ i. Neues Archiv 38 u. 39, 1913 u. 1914.
— „Papst Nikolaus I.“ Bln. 1920.
v. Posadowsky-Wehner: „De duobus universalis monarchiae gladiis“. Diss. Breslau 1867.
Poupardin: „L'onction impériale“ i. Moyen-âge 1909.
Redlich, F.: „Die Absetzung deutscher Könige durch den Papst“. Diss. Münster 1892.
Reviron: „Jonas d'Orléans et son „De institutione regia“, Les idées politico-religieuses d'un évêque du IX. siècle“. Paris 1930.
Rosenstock: „Die Furt der Franken und das Schisma“ i. „Das Alter der Kirche“ I, 1927.
Rüsen: „Der Weltherrschaftsgedanke und das deutsche Kaisertum im Mittelalter“. Diss. Halle 1913.
Sackur: „Der Dictatus papae“ i. Neues Archiv 18, 1893.
— „Ein Brief Odilos von Cluny an Kaiser Heinrich III.“ i. Neues Archiv 24, 1899.
Sägmüller: „Die konstantinische Schenkung im Investiturstreit“ i. Theol. Quartalsschrift 84, 1902.
— „Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts“, 3. Aufl. Freiburg 1914.
Salloch: „Hermann von Metz“. Bln. Diss. 1931.
Schmeidler: „Kaiser Heinrich IV. und seine Helfer im Investiturstreit“. Lpz. 1927.
Schmitt, C.: „Verfassungslehre“. Mchn./Lpz. 1928.

Schramm: „Kaiser, Basileus und Papst in der Zeit der Ottonen“ i. Hist. Ztsch. 129, 1924.
— „Kaiser, Rom und Renovatio“, Bibl. Warburg 1929.
— „Die Ordines der mittelalterlichen Kaiserkrönung“ i. Archiv f. Urkundenforschg. 11, 1929/30.
— „Die Krönung bei den Westfranken und Angelsachsen von 800 bis um 1000“ i. Ztsch. d. Sav.-Stiftg. 54, 1934, Kan. Abt. 23.
— „Die Krönung in Deutschland bis zum Beginn des salischen Hauses (1028)“ i. Ztsch. d. Sav.-Stiftg. 55, 1935, Kan. Abt. 24.
Schreuer: „Die rechtlichen Grundgedanken der französischen Königskrönung“. Weimar 1911.
— „Altgermanisches Sakralrecht“ i. Ztsch. d. Sav.-Stiftg. Germ. Abt. 34, 1913.
Schrörs: „Hinkmar von Reims“. Freiburg 1884.
v. Schubert: „Staat und Kirche in den arianischen Königreichen“. Mchn. 1912.
— „Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter“. Tüb. 1921.
— „Petrus Damiani als Kirchenpolitiker“ i. Festgabe f. Karl Müller, Tüb. 1922.
— „Der Kampf des weltlichen und geistlichen Rechts“ i. Sitz.-Ber. d. Heidelberger Ak. d. Wiss. 1927.
Schulte: „Die Kaiser- und Königskrönung in Aachen“ i. Rhein. Neujahrsbl. III, 1924.
Schultze, A.: „Kaiserpolitik und Einheitsgedanke in den karolingischen Nachfolgestaaten, 876—962“. Diss. Bln. 1926.
Schum: „Kaiser Heinrich V. und Papst Paschalis I. im Jahr 1112“ i. Jahrb. d. kgl. Ak. d. gemeinn. Wiss., Erfurt 1877, Heft 8.
Schur: „Königtum und Kirche im ostfränkischen Reiche vom Tode Ludwigs d. Deutschen bis zu Konrad I.“, 57. Heft d. Görresges. 1931.
Schwartz, E.: „Kaiser Konstantin und die christliche Kirche“. Bln./Lpz. 1913.
— „Konstantin der Große“ i. Meister der Politik I, 1. Aufl. 1922.
Schwarz, W.: „Der Investiturstreit in Frankreich“ i. Ztsch. f. Kirchengesch. 42/43, 1923/24.
Schwarzer: „Die ordines der Kaiserkrönung“ i. Forschg. d. deutschen Gesch. 22, 1882.
Seelig: „Verleihungen Ottos I. an Bistümer und Klöster“. Diss. Bln. 1919 (1922).
Seemann: „Boso von Niederburgund“. Diss. Halle 1911.
Sepet: „Gerbert et le changement de dynastie“ i. Rev. de quest. hist. 1870.
Sickel: „Das byzantinische Krönungsrecht bis zum 10. Jahrhundert“ i. Byzant. Ztsch. 7, 1898.
Spengler: „Untergang des Abendlandes II, Der Staat“. Sonderabdruck Mchn. 1922/23.

Sperling: „Studien zur Geschichte der Kaiserkrönung und -weihe". Diss. Freiburg 1918.
Spörl, Johannes: „Grundformen frühmittelalterlicher Geschichtsanschauung". München 1935.
v. d. Steinen: „Entstehungsgeschichte der Libri Carolini" i. Quellen und Forschg. aus it. Archiven, 21, 1929/30.
Stengel: „Den Kaiser macht das Heer" i. Festsch. f. Zeumer. Weimar 1910.
— „Die Entwicklung des Kaiserprivilegs für die römische Kirche 817—962" i. Hist. Ztsch. 134, 1926.
Stutz: „Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechts". Bln. 1895.
Tellenbach: „Römischer und christlicher Reichsgedanke in der Liturgie des frühen Mittelalters" i. Heidelberger Sitz.-Ber. d. Ak. d. Wiss., Phil.-Hist. Kl. 1934/35.
Thompson: „Church and State in mediaeval Germany" i. American Journ. of Theology 22, 1918.
Voosen: „Papauté et pouvoir civil à l'époque de Grégoire VII." Gembloux 1927.
Waitz: „Die Formeln der deutschen Königs- und der römischen Kaiserkrönung vom 10. bis 12. Jhd." i. Abhandl. d. kgl. Ges. d. Wiss. Göttingen 1873, Bd. 18.
Weyl: „Die Beziehungen des Papsttums zum fränkischen Staats- und Kirchenrecht unter den Karolingern". Breslau 1892 i. Gierkes Untersuchg. zur deutschen Staats- u. Rechtsgesch.
Wühr: „Studien zu Gregors VII. Kirchenreform und Weltpolitik". Freising/Mchn. 1930.
Wurzer: „Der Königsmachergedanke in karolingischer Zeit". Diss. Würzburg 1931.

Dank schulde ich in erster Linie Herrn Professor Dr. Caspar für alle wissenschaftliche Förderung und Anregung, die ich in so reichem Maße von ihm empfangen durfte, dann aber vor allem Herrn Professor Dr. Brackmann, der nach dem Tod von Professor Caspar mit so großer Liebenswürdigkeit und freundlichem Interesse meine Arbeit annahm. Ihm sowie Herrn Professor Dr. Holtzmann, der liebenswürdigerweise das Korreferat übernahm, möchte ich für alle Mühewaltung meinen herzlichsten Dank sagen.